

MILENA MARIANI

L'INNOCENZA PERDUTA DEL SAPERE IN KARL RAHNER

18

FDB

Fondazione Bruno Kessler
Centro per le Scienze Religiose

Scienze religiose. Nuova serie

MILENA MARIANI

L'innocenza perduta del sapere in Karl Rahner

EDB

EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

FBK-Scienze religiose

Sede: Via S. Croce, 77 - 38100 Trento

tel. 0461-210232 / fax 0461-980436 / e-mail segretisr@fbk.eu

Direttore

Antonio Autiero

MARIANI, Milena

L'innocenza perduta del sapere in Karl Rahner / Milena Mariani. - Bologna : EDB, 2008. - 300 p. ; 21 cm. - (Scienze religiose. Nuova serie ; 18)

Nell'occh.: Fondazione Bruno Kessler. Centro per le Scienze religiose
ISBN 978-88-10-41514-6

1. Rahner, Karl - Concezione del sapere 2. Rahner, Karl - Concetto di concupiscenza gnoseologica e estetica 3. Rahner, Karl - Concezione del rapporto tra teologia e scienze

230.2

Scheda a cura di FBK - Biblioteca

Composizione e impaginazione a cura di FBK - Editoria

© 2008 Centro editoriale dehoniano
via Nosadella, 6 - 40123 Bologna
EDB®

ISBN 978-88-10-41514-6

Stampa: Grafiche Dehoniane, Bologna 2008

Premessa

L'orizzonte tematico in cui si iscrive la presente pubblicazione è al tempo stesso evidente e nascosto. Il suo dischiudersi all'attenzione di chi considera la teologia come scienza fa percepire con sufficiente immediatezza che il rapporto tra ragione e fede, Chiesa e mondo è un tema costante nella riflessione teologica e nel lavoro scientifico ad essa legato. Che Karl Rahner vi abbia dedicato tanto spazio, attesta la preoccupazione di indagare sui concetti basilari nella sua comprensione teologica. In questo nodo viene a costituirsi per lui quasi un insieme di categorie che fungono da attrezzi per la costruzione dell'intero sistema di pensiero teologico. Ma che tutto questo venga fatto ruotare attorno alla figura concettuale di «concupiscenza gnoseologica» rende alquanto nascosto e distante dall'odierna sensibilità di linguaggio un contenuto che invece proprio oggi manifesta tutta la sua necessità di essere ulteriormente approfondito.

In questo gioco di chiaro-scuro si inserisce l'indagine acuta e pertinente della tesi dottorale di Milena Mariani, qui offerta in forma di pubblicazione. È la prima volta che un sondaggio di tale respiro, nell'investigazione della vasta opera rahneriana, viene messo a segno, cogliendo al tempo stesso i nessi interni al pensiero del teologo tedesco, ma anche trasponendone le sensibilità e le ansie sullo scenario attuale di rapporto tra teologia e altri saperi, nel poliedrico quadro di un pluralismo delle discipline che ripropone alla teologia il compito di sempre, di situarsi e di autoattestarsi come scienza.

Il merito che va attribuito all'autrice è davvero grande, per la precisione ed acribia nel tenersi fedele alla fonte rahneriana, ma anche per la stimolante sfida che ella lancia – non fosse altro che per il livello critico con cui riconsidera la posizione di Rahner e analizza i motivi della sua spendibilità, ma anche la difficoltà di farlo, nel contesto dell'attuale universo di pensiero teologico.

E che la pubblicazione di Milena Mariani venga accolta in questa collana, sede dei lavori di ricerca delle persone che ruotano

a titolo diverso intorno al Centro per le scienze religiose della Fondazione Bruno Kessler di Trento, si motiva sia dal fatto che l'autrice da diversi anni svolge apprezzata attività di docenza nel nostro Corso Superiore di Scienze Religiose, sia dal fatto che l'idea della teologia come scienza all'interno di un quadro di saperi in dialogo tra loro è un *focus* di forte centralità nelle scelte strategiche del Centro, sia anche dal fatto che Karl Rahner e la Facoltà di Teologia dell'Università di Innsbruck, presso cui la tesi dottorale è stata presentata, costituiscono da sempre punti di riferimento importanti per la nostra attività di ricerca.

Nell'esprimere i più vivi complimenti a Milena Mariani per l'opera che ci offre, auspichiamo anche al prodotto della sua riuscita fatica intellettuale ampio riconoscimento.

Antonio Autiero

Indice

Prefazione , di Karl H. Neufeld SJ	11
Introduzione	17
Parte prima: Pluralismo e concupiscenza gnoseologica	
Capitolo primo: L'attestazione iniziale	23
1. Alcuni termini chiave	25
2. Perché 'concupiscente'?	28
Capitolo secondo: La realtà del pluralismo	35
1. Un'evoluzione significativa	36
2. Tolleranza e concupiscenza	41
3. Pluralismo e dialogo	44
Capitolo terzo: Mondo mondano e concupiscenza	51
1. La mondanità del mondo	52
2. Accettazione cristologica e antropologica del mondo mondano	55
3. La frammentazione della coscienza	59
Capitolo quarto: Sulle vie future della teologia rahneriana ..	63
1. Dalla secolarizzazione di nuovo alla concupiscenza gno- seologica	64
2. Quale teologia?	71
3. La necessità di un passo indietro	79

Parte seconda: Interpretazioni della concupiscenza

Capitolo primo: Un interesse antico	85
1. I limiti delle presentazioni manualistiche	88
2. La concupiscenza tra natura e persona	96
3. La concupiscenza tra natura e soprannaturale	107
Capitolo secondo: Il modello politico	117
1. Potere e concupiscenza	120
2. La violenza inevitabile e l'irriducibilità del pluralismo ..	125
3. Degenerazione o depotenziamento del potere	133
Capitolo terzo: Storicità e storia della concupiscenza	139
1. La concupiscenza come grandezza storica	140
2. La figura del mondo secolarizzato	146

Parte terza: Concupiscenza gnoseologica, fede e teologia

Capitolo primo: La concupiscenza gnoseologica tra dato strutturale e forma epocale	157
1. Tentativi di definizione	158
2. Il dato strutturale e la forma epocale	162
3. La «obscuratio intellectus»: un preludio tradizionale? ...	166
4. La rilettura della «Dei Filius»	172
Capitolo secondo: La fede in situazione di concupiscenza gnoseologica	183
1. Il pluralismo odierno e il rapporto fede-teologia	184
2. Le nuove tensioni tra fede e razionalità	186
3. Il passato e il presente della 'situazione gnoseologica della fede'	190
4. Due questioni spinose	193
5. La gerarchia delle verità	198
Capitolo terzo: La teologia in situazione di concupiscenza gnoseologica	209
1. Il pluralismo filosofico-teologico concupiscente	211
2. Il pluralismo teologico	222

3. La questione del metodo	236
4. La logica della ragione pratica della fede	255
Capitolo quarto: L'insuperabilità del pluralismo scientifico e il ruolo della teologia	263
1. L'integrazione storicamente irraggiungibile	264
2. Il rapporto agonale e il tentativo asintotico d'integrazione	269
Conclusione	273
Bibliografia	279
Indice dei nomi di persona	299

Prefazione

di Karl H. Neufeld SJ

Lo studio di Milena Mariani si occupa di un tema difficile nella riflessione di Karl Rahner. La questione lo ha infatti impegnato precocemente e non lo ha più abbandonato, ma ha conosciuto nel corso del tempo un'evoluzione che ha dischiuso dimensioni nuove al pensiero dello stesso Rahner e alla visione cattolica tradizionale. Diciamolo subito: si tratta niente di meno che delle conseguenze della debolezza che caratterizza l'uomo a partire dal peccato originale non solo nell'ambito del comportamento morale, ma anche nell'ambito del conoscere. Se l'uomo si è procurato da sé un tale indebolimento delle forze, esso lo riguarda per come è, e dunque in tutte le sue facoltà. Non si capirebbe in ogni caso perché e in che modo solo una parte delle sue potenzialità spirituali dovrebbe esserne toccata, mentre un'altra ne rimarrebbe esclusa.

Si incomincia a intuire che cosa Rahner ha in mente parlando di 'concupiscenza gnoseologica'. E tuttavia questa formulazione relativamente tarda fu in principio ben lontana dall'essere proposta. L'implicazione ora accennata non fu subito chiara allo studioso in tutti gli effetti. Il suo interrogare si appuntò dapprima su aspetti oscuri presenti nella posizione tradizionale riguardo alla concupiscenza, così come risulta dal suo saggio del 1941 pubblicato nella «Zeitschrift für katholische Theologie», al quale però egli aggiunse un'integrazione significativa in vista dell'inserimento del contributo nel primo volume delle *Schriften zur Theologie* apparso nel 1954. Le indagini sulla storia della penitenza nella Chiesa avevano approfondito la sua ricerca. I problemi della coscienza personale si erano affacciati con carattere d'urgenza. È in questo modo che il percorso che conduce al concetto sopra nominato di 'concupiscenza gnoseologica' si può disegnare dall'esterno.

Ma quali motivazioni hanno agito a un livello più profondo su questa evoluzione? Rahner non si è aperto con leggerezza a questa possibilità, perché certo presagiva almeno qualcosa della

gran quantità di difficoltà ulteriori. Chi conosca la recezione di Rahner può rimanere sorpreso. Rahner non è forse il teologo noto negli anni Sessanta del secolo scorso soprattutto per i suoi studi sulle possibilità di conoscenza dell'uomo e del cristiano, vale a dire per *Geist in Welt* e *Hörer des Wortes*, e non è forse stato punto di riferimento nell'ambito dell'intensa discussione in proposito? E le condizioni di possibilità ivi rilevate non sono indirizzate proprio al conseguimento di una conoscenza sicura e chiara? Certamente gli erano familiari i limiti di questa visione ed egli li ha anche sempre richiamati alla memoria, almeno spiritualmente. Lo testimonia con chiarezza il suo forte interesse per quel che è 'Mistero' e tale può chiamarsi. Ma la creaturalità dell'uomo con ciò stesso evocata dinanzi all'Origine infinita di ogni realtà creata rimaneva, con tutti i suoi effetti sul conoscere, soltanto nei termini di una rilevazione dei rapporti ormai dati, quei rapporti che sussistono tra l'Increato creante e l'uomo creato con il suo mondo. Il che manifesta un ordine che non ha in sé nulla di sorprendente, se si è inteso chi è l'uomo e chi è Dio. Ma la storia si complica. L'uomo è ancora libero, ha cioè non soltanto la possibilità, ma anche il dovere di prendere posizione riguardo a questo dato di fatto con la propria responsabilità. Quanto più allora anche questa presa di posizione è dotata di senso e sospinge perciò verso una determinata parola, tanto meno l'uomo è costretto a pronunciarla. E di fatto – ne è convinta la tradizione giudeo-cristiana – egli ha pronunciato un'altra parola, provocando così un profondo disordine che non grava più soltanto su di lui singolarmente e personalmente, ma si estende all'intera realtà creata. E in questa situazione si è prodotta in lui un'inclinazione ad accrescere il disordine. Anche quest'ultima non gli viene inflitta per forza quasi fosse un destino, per quanto come tendenza spinga in una certa direzione e faccia apparire allettanti i passi che ad essa conducono. Ciò è stato inteso come limitazione delle forze morali, come dilemma consapevole o inconsapevole tra la chiara percezione di ciò che bisognerebbe fare e l'incapacità, dolorosamente sperimentata, di realizzarlo di fatto.

Rahner va oltre e osserva, per lo meno riguardo all'epoca più recente, un indebolimento dello sguardo, un'incapacità di cogliere quel che sarebbe giusto. Ma allora si può ancora dare la colpa all'uomo se egli rimane indietro rispetto a una meta che non è in grado di cogliere come tale?

Questa formulazione alquanto schematica e unilaterale corrisponde a malapena, tuttavia, alle esperienze effettive. Anche la tradizione cristiana della fede e della riflessione teologica si dimostra in proposito molto più sensibile e versatile. Circostanza, questa, che non ha riscontrato per lungo tempo l'opportuna attenzione ed è stata perciò quasi dimenticata, con il risultato che ancor più violentemente e inesorabilmente l'evoluzione spirituale dell'uomo del nostro tempo ha cozzato contro questa difficoltà.

Rahner designa questa esperienza con la parola chiave «pluralismo». Lo studio di Milena Mariani muove dalla scoperta del pluralismo contemporaneo da parte di Rahner e disegna passo dopo passo i modi in cui il teologo cerca di porsi sempre più di fronte al problema sollevato, come lo formula e lo discute, come lo arricchisce di sempre nuove sfaccettature attinte dal vissuto, come lo descrive e cerca di spiegarlo. Qui emerge una difficoltà, un compito, un ostacolo. Se si passa oltre, si lascia che il presente non abbia valore, cosa che per molti contemporanei è difficile da farsi nell'ottica del Vangelo e della fede. Di fronte a questa realtà pare che il cristiano non riesca più ad andare avanti con i suoi modi abituali di vedere, di spiegare, di comportarsi. Modelli finora consueti restano indietro rispetto a ciò che sarebbe da percepire, da prendere sul serio, da considerare. La certezza delle idee e delle informazioni tradizionali è fragile; non quasi che la certezza in senso assoluto venga posta in questione, ma nel mondo spirituale dato essa deve assumere una nuova forma. La semplice ripetizione delle affermazioni classiche non è evidentemente più sufficiente. Il pluralismo contemporaneo – si potrebbe indicarlo anche in altro modo, ma Rahner ne parla ormai con queste parole – deve rendere incerti e inquietare. Lo si è visto con la 'secolarizzazione', con la sparizione del sacro dalla vita pubblica, che non ha introdotto una nuova interpretazione, persuasiva e accettabile, delle esperienze di vita. Naturalmente questo non manca in una quantità di obiettivi, che però per l'uomo pensante rimangono alla fine inadeguati di fronte ai suoi interrogativi più profondi. Non può davvero essere tutto qui!

Rahner interpreta questa situazione con il ricorso alla concupiscenza, che egli amplia in direzione gnoseologica. Milena Mariani chiarisce, nella seconda parte della sua ricerca, le differenti interpretazioni della concupiscenza e dimostra passo dopo passo come un interesse teologico antico assuma immediatamente

concretezza in un modello politico e in tal modo faccia evolvere a tema la storicità e la storia. L'autrice si appoggia alle indicazioni offerte dalle asserzioni di Rahner, che vengono inseguite con acume, poste in rilievo e raccolte in modo convincente. Si può apprezzare qui la viva sensibilità per i passi talora appena percepibili del teologo, che si sforza di mettere alla prova la propria visione e di trovare convalide, raffigurandosi concrete difficoltà. Ma quanto più si accumulano osservazioni, tanto più si conferma con vigore il pensiero e tanto più forte diviene al contempo la sua potenza esplicativa. Manca tuttavia ancora il tentativo diretto di confrontare la concupiscenza gnoseologica con fede e teologia e di introdurla nella considerazione di fede e teologia.

Questo avviene nella terza parte del volume, là dove l'autrice esamina in primo luogo lo statuto di tale realtà come elemento strutturale e come forma epocale. Di altissimo interesse è qui il ricorso al Concilio Vaticano I e alla sua Costituzione dogmatica *Dei Filius*, dove si parla espressamente di una *obscuratio intellectus*. Che significato ha questo per la fede? In che rapporto sta con le nuove tensioni tra fede e razionalità? E che senso potrebbe avere su questo sfondo la formula di una «gerarchia delle verità», ripresa dal Concilio Vaticano II? Sono interrogativi che stimolano uno studio intenso del lavoro di Milena Mariani, che merita, anche a motivo del suo procedimento accurato, molta attenzione in vista di una discussione ulteriore e necessaria.

Da tutto ciò discendono importanti spunti per una riflessione che tenti di prendere sul serio questa particolarità della realtà odierna della fede e dell'affermazione di fede. Ed è qui che viene chiamato in causa il rapporto tra filosofia e teologia, una questione che impegnò Rahner non solo all'inizio della sua attività accademica – e che egli avrebbe visto allora come risolta una volta per tutte –, ma che lo accompagnò fino agli ultimi anni, assumendo la forma, più corrispondente alla realtà e più fiduciosa, della forte accentuazione di una 'reductio in mysterium'. Questo va sottolineato e tenuto ben fermo, di contro alla prima impressione di uno scetticismo crescente e forse persino di rassegnazione. Come già negli anni Cinquanta non potevano riguardare Rahner l'accusa di disfattismo e il corrispondente rimprovero alla sua lucida analisi di una situazione di crescente diaspora nella Chiesa, così anche una simile impressione esorbiterebbe totalmente da ciò che era qui in gioco secondo Rahner.

Certamente falliscono qui, a suo avviso, i metodi spirituali correnti di integrazione. Il che porta però l'uomo, fiducioso in Dio e nel suo aiuto, ad affrontare in altro modo l'«apparente» mancanza di vie d'uscita. La cosa può sembrargli una sfida di nuovo genere, un rischio che non gli si era ancora profilato, un compito ritenuto impossibile. Ma poi egli si imbatte teologicamente in tracce che gli chiariscono come già in precedenza altri abbiano affrontato sfide analoghe e siano giunti a decisioni che non furono ritenute prive di fondamento e si rivelarono in seguito appropriate, senza che fossero state riconosciute, provate e riscontrate in senso classico. In qualche modo come accade nella scelta di una professione, in un impegno totale di sé anticipato, nella scelta di un partner o nel crescere di un'amicizia, esperienze che si possono definire riuscite, senza che il singolo possa indicare in modo veramente bastante i motivi della propria scelta. In quei casi non agisce soltanto un'intuizione precipitosa, l'intelletto non è semplicemente congedato. E tuttavia questi elementi da sé soli non spiegano la decisione assunta. Si tratta anche ben poco di arbitrio o di capriccio momentaneo: la decisione è veramente elaborata, eppure non è semplicemente dedotta. Essa ha richiesto un impegno personale, che è stato duro e responsabile, proprio a livello del conoscere. La relazione con Dio e in lui si è realizzata qui in maniera piena e interamente consapevole e nessun passo è impensato e compiuto a caso. «So a chi ho creduto», dice san Paolo, indicando che la fede è già qui efficace, ancor prima di divenire esplicita.

Potrebbe essere interessante stabilire, per questo tramite, un collegamento con la riflessione riguardante il «cristiano anonimo», vale a dire il credente che non sa ancora nominare la sua fede. Certo questo è il lato positivo, al quale corrisponde anche un lato negativo che non va dimenticato. Eppure i due lati non sono uguali; qui, nell'atto del conoscere, essi stanno in un «rapporto agonale» come la volontà che mira al bene e la carne che con la sua forza d'inerzia pone ostacoli e manda a vuoto i tentativi.

Lo studio di Milena Mariani conduce per questa via da un'esperienza molto concreta alle questioni di fondo, con cui la fatica teologica di Rahner si misurò per tutta la vita, allo scopo di offrire agli uomini un aiuto efficace. Da queste poche annotazioni dovrebbe risultare ora chiaro il motivo del mio invito alla lettura. Se oggi, a un quarto di secolo dalla morte di Rahner, può sorgere

spontanea la domanda se il tempo trascorso non abbia ormai reso superati i suoi contributi e imponga ora di considerare altre cose, in realtà di fronte al suo pensiero e alla sua parola molto si svela come nient'altro che chiacchiera. La teologia di Rahner vista nella luce che la ricerca di Milena Mariani ha proiettato sulla 'concupiscenza gnoseologica' può per lo meno rappresentare uno strumento utile per distinguere l'una cosa dall'altra. Il pluralismo contemporaneo non sostiene certo una valenza o addirittura un'equivalenza di tutte le posizioni presentate, bensì richiede un esame previo, da cui emerga con chiarezza anzitutto quel pluralismo che merita di essere preso sul serio. Non si vuole difendere con ciò – lo si è detto – la rinuncia a discernere e decidere, bensì al contrario si dà fondamento a un discernere e a un decidere responsabili nella nostra condizione storica. Ma questo implica la disponibilità a utilizzare vie e mezzi cui spesso non pensiamo assolutamente, che forse non crediamo ancora capaci di ciò che essi debbono offrire. Rimane a questo proposito qualcosa da scoprire, con franchezza e modestia, qualcosa da vagliare, da discutere, anche con la disponibilità a tenere quel che si conferma solido e a lasciare quel che risulta troppo debole.

Con questo spirito Milena Mariani ha già realizzato una parte sorprendente di un lavoro, la cui utilità è manifesta non solo per la comprensione di Rahner, ma ancor più per la comprensione del nostro tempo e per la comprensione del cristianesimo. Poiché ciò è importante oggi anche per la fede e la teologia e può diventarlo, questo invito a un dialogo ulteriore è la parola adatta che può accompagnare la pubblicazione di questo studio.

Introduzione

Un'espressione dall'apparenza misteriosa e persino inquietante compare insistentemente nelle pagine di Karl Rahner a partire dalla metà degli anni Sessanta. Si tratta di «concupiscenza gnoseologica». Che cosa si cela dietro la scelta d'impiegare un vocabolo antico e non infrequente, come quello di concupiscenza, in un'espressione così inusuale da suscitare uno spaesamento iniziale persino nel teologo di professione?

L'«invenzione» rahneriana corrisponde alla necessità di affrontare un problema per molti aspetti nuovo. O – per essere più espliciti – al tentativo di interpretare, dal punto di vista teologico, quella situazione appassionante e insieme disorientante che interessa il sapere e le scienze in epoca contemporanea ed è comunemente denominata «pluralismo». L'operazione non implica la sola fatica d'analizzare il fenomeno, non del tutto ignoto in passato, ma certo caratteristico del nostro tempo per dimensioni quantitative e qualitative. Non sollecita unicamente lo sforzo d'evidenziarne i molteplici aspetti e le implicazioni o di prevederne le linee di tendenza. In primo luogo, impegna a domandarsi dove esso si radichi nella struttura dell'esperienza umana, che valore assuma in ordine alla salvezza, in quali figure epocali tipiche si manifesti e quali sollecitazioni particolari ne derivino per la vita di fede, per l'esercizio della teologia, per la missione intera della Chiesa.

È profonda e nota almeno nelle scansioni generali la trasformazione moderna delle relazioni tra fede e ragione, tra teologia e filosofia, tra i due saperi tradizionali e le nuove scienze naturali, umane e sociali. Una trasformazione che ha alimentato e continua ad alimentare il dubbio che si dia un insanabile contrasto tra «sapere odierno e fede antica», come Rahner scrive nel 1980 in *Zur Situation des Glaubens*: il primo ipotetico, costruito non come casa in cui abitare, ma nella forma di «tende montate provvisoriamente», plurali e instabili; l'altra che ancora professa

verità ritenute razionalmente credibili e vincolanti, e domanda adesione piena e salda.¹

Il contributo originale di Rahner all'interpretazione del pluralismo odierno consiste proprio – per quanto la cosa possa apparire a prima vista paradossale – nella riproposta della categoria antica di concupiscenza, non impiegata nell'abituale versione ascetico-morale, bensì valorizzata nella sua potenzialità d'esprimere la condizione storica della conoscenza e dei saperi. L'esercizio del conoscere sarebbe contrassegnato dalle stesse dinamiche che marciano la tribolata esperienza morale, e il pluralismo contemporaneo non farebbe altro che rendere particolarmente palese una dimensione della concupiscenza, quella gnoseologica appunto, rimasta quasi inosservata in passato e tuttavia da sempre presente nella storia dell'umanità quale conseguenza, anch'essa, del peccato d'Adamo. Si svelerebbe dunque oggi, con evidenza nuova e in inedite figure, 'l'innocenza perduta del sapere'.

Ma se si introduce questa chiave di lettura teologica, allora si suggerisce immediatamente che l'integrazione sempre adeguata e felice delle conoscenze che s'affollano nella coscienza del singolo e nel complessivo scenario culturale rimane storicamente un ideale; da perseguire, certo, e tuttavia sempre spostato in avanti, approssimato ma mai raggiunto in maniera piena e definitiva *in statu viae*. Proprio come accade nell'esperienza morale, mai totalmente pacificata.

Non è dunque così strana o ingiustificata l'espressione scelta da Rahner. Tanto meno inattuale il problema che essa segnala e vuol contribuire a interpretare. Con quanta persuasività ed efficacia, tenteremo di stabilirlo anche attraverso il nostro lavoro. Ma è perlomeno curioso che a un argomento di tale importanza e di tale peso obiettivo nel percorso del teologo non sia stata prestata finora se non un'attenzione marginale e parziale, come risulta immediatamente dalla ricognizione della letteratura critica disponibile.² Cerchiamo dunque di colmare un vuoto negli studi dedicati al gesuita tedesco mediante la ricerca qui presentata che si articola in tre parti.

¹ K. RAHNER, *Zur Situation des Glaubens*, pp. 27-29; trad. it. pp. 31-33*. Viene sempre segnalata la traduzione italiana corrispondente, là dove esiste; l'indicazione delle pagine è seguita da * quando si è provveduto a modificare la traduzione per una maggiore fedeltà all'originale. Nei casi in cui non compare trad. it., l'eventuale traduzione è opera dell'autrice di questo volume.

² Si vedano in proposito le due ampie note in apertura della seconda parte.

Nella prima rintracciamo l'attestazione esplicita iniziale dell'espressione «concupiscenza gnoseologica» e ne seguiamo le indicazioni, inoltrandoci in questo modo nella problematica del pluralismo (nelle sue varie accezioni e con i capitoli connessi della tolleranza e del dialogo) e nella guardinga elaborazione rahneriana del tema della secolarizzazione.

Nella seconda parte ci soffermiamo sulle 'interpretazioni' – al plurale – della concupiscenza nella sua fisionomia complessiva. Sopprimeremo in questo modo a una evidente lacuna della critica, che pare considerare l'esistenza di un solo schema interpretativo, compromettendo così, a nostro parere, la possibilità di cogliere adeguatamente la complessità e le sfumature del nostro tema. Più decisive del primitivo e sempre ricordato dualismo tra natura e persona – che spiegherebbe appunto la concupiscenza – si rivelano le interpretazioni successive: l'una sviluppata sul registro natura-soprannaturale, l'altra giocata intorno a un modello che definiamo 'politico', perché prevede il confronto storico tra realtà diverse e coesistenti, necessarie le une alle altre e tuttavia continuamente tentate di sopraffarsi ed escludersi vicendevolmente.

Nella terza parte, disponendo in questo modo di una strumentazione più adeguata, ci occupiamo strettamente della concupiscenza gnoseologica, sia in quanto dato strutturale dell'esperienza umana dopo la perdita dell'innocenza edenica sia secondo la forma epocale assunta nello scenario contemporaneo, e ne indaghiamo le implicazioni sul versante della 'situazione gnoseologica' della fede e della teologia nel nostro tempo. Sottoposte entrambe a tensioni nuove, esse sono costrette a fare i conti con un pluralismo di conoscenze e di saperi che non rimane un dato puramente contestuale, ma interviene nella loro stessa strutturazione: la forma comune del sapere della fede si ritrova mutata e la teologia deve fare i conti con una frammentazione pluralistica mai sperimentata in precedenza. Illustriamo tutto questo in due ampi capitoli che seguono la delineazione della fisionomia della concupiscenza gnoseologica. Nel primo evidenziamo le nuove tensioni tra fede e razionalità e le questioni inedite che ne derivano per l'intelligenza dell'atto di fede e della vita di fede. Nel secondo consideriamo la teologia «in situazione di concupiscenza gnoseologica» e, dunque, approfondiamo la non facile relazione tra filosofia e teologia prodottasi a partire dalla modernità, i problemi posti dal pluralismo teologico, le loro ripercussioni sul metodo perseguibile

in teologia; da ultimo, proponiamo la questione del ruolo della teologia nel consesso scientifico profondamente trasformato che lo scenario contemporaneo presenta.

Ringrazio cordialmente tutti coloro che, a vario titolo, hanno contribuito alla preparazione e alla pubblicazione di questa ricerca. Rivolgo un sentito ringraziamento al prof. Karl H. Neufeld per l'attenta disponibilità nella fase di elaborazione del libro e per la generosa Prefazione; alla Fondazione Bruno Kessler, e in particolare al Direttore del Centro per le scienze religiose, prof. Antonio Autiero, per aver incoraggiato e consentito la pubblicazione del lavoro; alla dott.ssa Chiara Zanoni Zorzi, responsabile del Servizio Editoria, alla dott.ssa Maddalena Nesler e alla signora Adalberta Bragagna per la cura prestata alla redazione finale del volume.

Parte prima

Pluralismo e concupiscenza gnoseologica

Capitolo primo

L'attestazione iniziale

Ad una situazione epocale di concupiscenza gnoseologica Rahner si riferisce per la prima volta in un contributo dal titolo «Kirche und Wissenschaft», pubblicato nel 1966 nello *Handbuch der Pastoraltheologie*.¹ L'apparizione del nostro tema specifico è piuttosto improvvisa e povera di chiarimenti, tanto da richiedere un'analisi accurata e una contestualizzazione attenta. L'unico indizio su una sua fonte certa d'ispirazione è, per il momento, il rinvio alla *Gaudium et spes* contenuto nelle poche righe introduttive al lavoro stilate dallo stesso Rahner.²

È dunque nell'orizzonte dischiuso dalla Costituzione conciliare che il teologo intende occuparsi di una dimensione del rapporto Chiesa-mondo che è d'importanza cruciale nell'età contemporanea, spesso definita «età della scienza» (*Zeitalter der Wissenschaft*).³ Si tratta della relazione tra fede e scienza, che ha sempre rappresentato un capitolo delicato e ineludibile nella storia del cristianesimo. L'epoca moderna con la progressiva autonomizzazione dei diversi ambiti del sapere ha comportato un mutamento profondo e irreversibile all'interno di tale relazione. Per Rahner occorre accettare il fatto che la stretta simbiosi tra le due è ormai definitivamente tramontata, in un mondo che non è più omogeneo dal punto di vista spirituale ed ecclesiale e non può più essere raccolto in un'unica visione improntata a una filosofia. Oggi l'atteggiamento che la fede deve mantenere nei confronti della scienza e delle singole scienze

¹ Cfr. *HP* 2/2, pp. 270-278, ripreso ora in *SW* 19, pp. 407-414 e incluso nel decimo capitolo intitolato «Das Verhältnis der Kirche zu den verschiedenen Kultursachgebieten».

² *SW* 19, p. 406. La citazione della *Gaudium et spes* non è ulteriormente specificata. Per l'interpretazione di queste pagine di Rahner, l'attenzione evidentemente va rivolta in particolare al n. 36 (*DH* 4336: «La legittima autonomia delle realtà terrene» e delle singole scienze o arti) e al n. 44 (*DH* 4344: «L'aiuto che la Chiesa riceve dal mondo contemporaneo»).

³ *SW* 19, p. 407.

è – sostiene lo studioso – un consapevole *Freilassen*, una presa d'atto della loro consistenza mondana, della loro appartenenza al «mondo mondano». ⁴ Dal punto di vista soggettivo, non v'è dubbio che allo scienziato credente sia richiesto di continuare a riferirsi normativamente alla fede, ma è altrettanto chiaro che la Chiesa istituzionale non dispone più della possibilità di dirigere o regolare i percorsi della ricerca scientifica «né materialmente e tecnicamente né personalmente». ⁵

Ed è in questa temperie che il cristiano sperimenta con acutezza la propria «situazione 'concupiscente'» sotto un aspetto nuovo:

«Perciò anche in questo ambito emerge per il cristiano – proprio mentre la sua interpretazione, formale e materiale, dell'esistenza continua a dipendere in ultima istanza dalla fede – quella situazione 'concupiscente' opaca, opprimente [*jene undurchsichtige, belastende 'konkupiscente' Situation*] con tutti i pericoli che le sono connessi: l'apoteosi delle scienze, la loro assolutizzazione, un secolarismo sbagliato delle scienze ecc. Ma la situazione di fede pure autentica non significa che si può superare questa condizione – che va invece sopportata – con un salto all'indietro nell'antico ideale di un'omogenizzazione quasi raggiunta tra fede e *Weltanschauung* scientificamente fondata (la quale, in quanto formalmente o materialmente riuscita, non può essere naturalmente affare della scienza stessa, poiché il suo pluralismo originario e perciò insuperabile non offre per nulla una sintesi del genere)». ⁶

Rahner introduce la questione come se essa fosse già stata trattata nelle pagine precedenti e trovasse qui semplicemente un ulteriore campo d'applicazione. Non è così. Neanche la nota apposta al testo aiuta a sciogliere gli interrogativi. Ma prima di esaminare più attentamente da dove provenga l'espressione e a quale contesto più vasto vada in primo luogo riferita, continuiamo a seguire il ragionamento del teologo. Egli fa notare che la situazione attuale non solo non è superabile con un balzo all'indietro verso la simbiosi precedente che era stata favorita dalla fede, ma neppure si può pensare a una omogeneizzazione o sintesi promossa dalla scienza, poiché lo scenario scientifico risulta dominato da un pluralismo insuperabile. Una «situazione concupiscente» senza via d'uscita, dunque? Rahner lo afferma

⁴ Cfr. SW 19, pp. 408-410. È una conseguenza di quel riconoscimento della legittima autonomia delle realtà terrene che si trova espresso in modo chiaro nella *Gaudium et spes*, n. 36.

⁵ SW 19, p. 409.

⁶ SW 19, p. 409.

in modo chiaro, aggiungendo che si può e si deve imparare «a sopportarla» (*auszuhalten*).⁷

Fin qui il contesto immediato di questa prima ricorrenza del tema che ci occupa, molto sintetica e concentrata sui pericoli che tale condizione trascina con sé.

1. *Alcuni termini chiave*

Meritano di essere ripresi subito alcuni termini chiave, tra i quali si trova incastonata la nostra espressione.

Anzitutto il *Freilassen*. Qui viene applicato al rapporto tra fede e scienza, ma già in precedenza era proposto come unico atteggiamento possibile oggi nel complessivo rapporto Chiesa-mondo.⁸ La ragione di questa opzione si può spiegare ricorrendo ad altre due espressioni utilizzate: il mondo che la modernità e le scienze in particolare hanno plasmato è un «mondo mondano» (*weltliche Welt*), non più dominato dal riferimento religioso, un mondo che tende al «secolarismo» (*Säkularismus*), dunque non alla semplice indifferenza nei confronti della fede o dell'istituzione ecclesiastica, quanto piuttosto a una estraneità intenzionale, talvolta dichiaratamente ostile.

Altro termine chiave è *Pluralismus* o meglio quel pluralismo «originario e per questo insuperabile» che caratterizza le scienze nella modernità. Rahner premette alla considerazione del rapporto fede-scienza una breve riflessione intorno al moderno concetto di scienza e al ruolo assunto dalle scienze.⁹ Una riflessione breve, che deve mantenersi sulle generali e che tuttavia lascia sufficientemente intravedere la problematicità di entrambe le questioni. Che cosa può dirsi scienza? Come considerare teologia e filosofia? Quali tendenze comuni si possono riconoscere nel pur variegato mondo delle scienze della natura, delle scienze sociali e delle scienze dello spirito? È quest'ultima evidentemente la domanda che più occupa l'attenzione immediata di chi rifletta sul rapporto tra fede (nonché Chiesa) e scienza. Rahner ritiene che si diano alcune tendenze comuni:

⁷ SW 19, p. 409.

⁸ SW 19, pp. 336-338; trad. it. K. RAHNER - U. RANKE-HEINEMANN - K. LEHMANN - A. BÖHM, *La Chiesa nella situazione d'oggi*, pp. 38-41.

⁹ Cfr. SW 19, pp. 407-408.

«Tutte le scienze oggi avanzano la pretesa di essere indipendenti da altri poteri dell'esistenza umana [*unabhängig von anderen Mächten des menschlichen Daseins*], e quindi, ad esempio, di potersi realizzare secondo la propria essenza immanente con libertà anche di fronte a poteri politici o ecclesiastico-religiosi, di rivolgersi a *tutti* gli uomini, d'essere comprensibili nei loro metodi e risultati a tutti, dunque indipendenti dalle situazioni storiche determinate, dalle peculiarità etniche e religiose, e di avere un influsso decisivo sulla organizzazione pratica dell'esistenza umana in tutte le sue direzioni».¹⁰

Si verifica insomma una pretesa di autonomia mai avanzata prima con tanta decisione da parte di ciascuna scienza e dalle scienze nella loro molteplicità. Le scienze si affrancano sempre più dai legami di dipendenza rispetto a istanze tradizionalmente considerate superiori, di carattere politico o religioso. Accade come se – sottolinea finemente il teologo – esse acquisissero un'esistenza sganciata dal loro 'luogo' d'origine, che è pur sempre lo spirito umano ed è pur sempre la contingenza storica. Divengono quasi «una sorta di più elevata natura»,¹¹ tanto appare ovvia la loro presenza e il ruolo del tutto decisivo che rivestono su scala mondiale nei processi di sviluppo, nella vita individuale come pure a livello politico. Rahner non sosta su fatti o su ambiti specifici. La sua rappresentazione rimane certo generica, ma efficace nell'esprimere quella sorta di elefantiasi, di «apoteosi» che pare aver colpito l'autocoscienza stessa delle singole scienze e della razionalità scientifica nel suo complesso. Un'elefantiasi che non lascia spazio ad altre espressioni della cultura, fa risultare fenomeni del tutto secondari tanto la morale e la religione quanto la poesia e l'arte, finisce con l'imporre un paradigma in base al quale solo «una visione del mondo 'scientifica'» (*eine 'wissenschaftliche' Weltanschauung*)¹² può essere plausibile e accettabile, tant'è vero che anche il materialismo storico si vede costretto ad ammantarsi di una presunta scientificità.

Rahner non s'impegna in questa sede ad affrontare la domanda teorica fondamentale (che cos'è scienza?). Lascia semplicemente intravedere, da un lato, l'obiettivo debolezza della pretesa di dominio e di esclusività avanzata dalla cosiddetta 'scienza', incapace di dar conto della varietà di espressioni dello spirito umano, e

¹⁰ SW 19, p. 407.

¹¹ SW 19, p. 407.

¹² SW 19, p. 408.

suggerisce, dall'altro lato, la conflittualità che un'autocoscienza così strutturata produce inesorabilmente. Siamo riportati a quei pericoli che per il teologo sono connessi alla situazione di concupiscenza contemporanea: «l'apoteosi delle scienze, la loro assolutizzazione, un secolarismo sbagliato delle scienze».¹³ E dunque è l'irriducibile pluralismo contemporaneo delle scienze e il ruolo egemone o esclusivo che pretendono di esercitare a comportare tutti questi pericoli.

Merita d'essere notato il fatto che, mentre in questa sorta di premessa Rahner sembra ammettere che possa esistere una *Weltanschauung* scientificamente fondata, basta riportarsi a quanto abbiamo sopra commentato per accorgersi che egli nega in modo reciso tale possibilità. Le scienze, sempre plurali e spesso addirittura conflittuali tra di loro, sono incapaci di produrre una sintesi, di fondare una visione coerente e complessiva della realtà. Non ci si può dunque attendere alcuna *Weltanschauung* scientifica plausibile.¹⁴ Il tema è di certo importante, così come è importante sottolineare che il teologo distingue il clima culturale, fortemente determinato dalla mentalità scientifica (quando non scienziata), dal problema di una visione del mondo fondata e coerente.

La composizione del contributo di Rahner di cui ci stiamo occupando risale con ogni probabilità agli anni del suo insegnamento a München (1964-1967)¹⁵ sulla cattedra di Religionsphilo-

¹³ SW 19, p. 409.

¹⁴ Viene quindi respinta ogni pretesa di elevare la propria scienza a «confessione», capace di dar fondamento e indirizzo all'esistenza umana, secondo quanto Rahner concludeva già nel 1954 in un saggio, per molti aspetti anticipatore del nostro tema, che ha per titolo *Wissenschaft als 'Konfession'?*, pp. 171-183.

¹⁵ Non si può escludere in maniera apodittica una stesura precedente, dal momento che l'idea originaria dello *Handbuch* data al 1961 e la realizzazione del progetto dipese non poco dall'incontro tra Rahner e l'allievo Heinz Schuster in occasione della dissertazione di quest'ultimo (1962): per le diverse fasi del progetto si vedano SW 19, pp. XXV-XXVI, 3-43, 545 e K.H. NEUFELD, *Genese und geschichtliche Hintergründe des 'Handbuchs für Pastoraltheologie'*; per l'apporto di Rahner alla «teologia pratica» (denominazione ritenuta più appropriata all'intenzione fondativa della disciplina) risulta utile il recente studio di K. LEHMANN, *Karl Rahner und die Praktische Theologie*. Lo *Handbuch* risale dunque a un progetto preconciliare, che subì però modifiche per corrispondere alla nuova visione della Chiesa sgorgata dal Vaticano II. Per quanto concerne il testo in esame, la citazione in sede introduttiva della *Gaudium et spes* (SW 19, p. 406) e l'impostazione complessiva consigliano evidentemente di collocarlo entro il clima determinato dalla celebrazione del Concilio e all'interno della consapevolezza nuova acquisita dallo stesso Rahner, nonché entro le sue scelte contemporanee, inclusa l'accettazione della cattedra guardiniana. In proposito occorre ricordare il titolo scelto dal teologo per il corso tenuto a Monaco nel

sophie und Christliche Weltanschauung che era stata di Romano Guardini. Un'esperienza difficile, quella del teologo friburghese, per una serie di fattori, primo fra tutti per l'originalità indiscutibile del suo predecessore, ma forse, se leggiamo bene anche tra queste righe, soprattutto per un dubbio di fondo che dovette travagliare Rahner: si può ancora parlare al singolare di *Weltanschauung* o bisogna prendere atto del fatto che il pluralismo insuperabile attraversa l'intero scenario culturale, tocca anche la teologia, moltiplica i punti di vista anche agli occhi del credente? Se in passato il rapporto Chiesa-mondo poteva fare leva sulla persuasione che di 'una' visione del mondo ampiamente condivisa si potesse parlare, oggi emerge piuttosto il dato – ancora tutto da approfondire – di una «situazione concupiscente» del sapere, plurale e frammentata, insidiosa e insuperabile, con la quale bisogna fare necessariamente i conti.

Dunque alcuni termini chiave (*Freilassen, weltliche Welt, Säkularismus, Pluralismus, Weltanschauung*) ci hanno consentito di cogliere in prima battuta alcune coordinate entro cui comprendere l'espressione rahneriana. Vi dovremo tornare con calma per intendere esattamente la posizione dell'autore e contestualizzare correttamente il nostro tema. Per il momento continuiamo a seguire le scarse, ma preziose indicazioni del contributo che stiamo esaminando.

2. *Perché 'concupiscente'?*

Il contesto della questione appare ora piuttosto chiaro, per quanto bisognoso di approfondimento. Rimangono da definire le ragioni della scelta dell'espressione. Perché situazione 'concupiscente'? Perché questo rinvio tanto preciso a un termine certo noto della teologia cattolica, ma qui trasposto in un registro evidentemente più ampio, entro una riflessione non più solo antropologica, ma epistemologica e storico-culturale?

Se guardiamo alla nota apposta al testo, così come compare nella nuova edizione nei *Sämtliche Werke*, veniamo rimandati

semestre estivo (SS) 1966 e nel semestre invernale (WS) 1966-67: *Welt und Kirche nach dem II. Vatikanischen Konzil*, perfettamente consonante con le pagine dello *Handbuch* che stiamo commentando.

a un altro contributo rahneriano, sempre per lo *Handbuch der Pastoraltheologie*, dove per la verità non troviamo il termine 'concupiscenza'. Il discorso verte sulla questione dell'unità del mondo e della storia, già escatologicamente garantita dalla grazia di Dio e tuttavia non ancora sperimentata in modo pieno nella vita personale e nella vicenda mondana. Persiste una incompiutezza (*Unvollendetheit*), che si deve tradurre in un sempre rinnovato impegno individuale e collettivo:

«Per quanto il mondo abbia già trovato, attraverso la sua storia, un'unità che è in sostanza escatologicamente definitiva e irrevocabile, tuttavia questa unità è ancora incompiuta. Incompiuta in noi e nel nostro mondo, in cui viviamo. Incompiuta in noi, perché ancora aneliamo all'integrazione totale del nostro intero essere nella grazia e nell'amore di Dio, perché ancora attendiamo con ansia la gloria dei figli di Dio. Incompiuta nel mondo, perché nei suoi ambiti naturali noi siamo altrettanto poco integrati in maniera già definitiva nella grazia di Dio in Cristo, per il fatto che esso [il mondo] è ancora colpevolmente confuso e non rappresenta ancora la corporeità trasfigurata della grazia [*die erklärte Leibhaftigkeit der Gnade*]. Questa incompiutezza, per quanto possa venir superata solo dall'avvento di Dio nella seconda venuta di Cristo – avvento che il mondo non può forzare –, costituisce tuttavia un compito per noi».¹⁶

Rahner giunge ad affermare che solo il cristiano può trovare la giusta relazione con il mondo nel segno di una «sobrietà realistica» (*realistische Nüchternheit*), proprio perché nutre la consapevolezza che il compimento della sua unità è anzitutto il frutto dell'azione di Dio entro la storia e «non semplicemente il prodotto ... di uno sviluppo intramondano e intrastorico».¹⁷

Chi già sa che cosa s'intende per concupiscenza nella dottrina cattolica riconosce un legame tra queste annotazioni sull'incompiuta unità dell'uomo e del mondo – un'incompiutezza in sé storica, non necessariamente peccaminosa – e l'insegnamento dottrinale. Ma il rinvio non viene esplicitato. Per la verità, la nota in calce che appare nell'originario *Handbuch der Pastoraltheologie* – opera composta a più mani, com'è noto – aggiunge il riferimento ad alcune pagine non più di Rahner, bensì di Johann Baptist Metz, contenute nello stesso volume e recanti il titolo «Christologische Fundamente einer theologischen Deutung

¹⁶ SW 19, pp. 390-391.

¹⁷ SW 19, pp. 393-394; qui p. 394.

der Weltlichkeit der Welt».¹⁸ Metz rappresenta la condizione del mondo, di cui Cristo si fa carico con la sua venuta nella carne in forma di servo, come «questo essere-posti-in-storica-ambivalenza 'passibile'-concupiscente» (*dieses 'passibel'-konkupiszente In-geschichtliche-Ambivalenz-gestellt-Sein*).¹⁹

La nota originaria mette dunque sull'avviso che esiste un legame certo e sostanziale tra la valorizzazione rahneriana del tema della concupiscenza e la contemporanea elaborazione teologica dell'allievo Metz. Un indizio importante, che sottoporremo a una valutazione attenta e specifica.²⁰ Per ora ci basti aver rintracciato questa relazione significativa che motiva più chiaramente l'improvvisa comparsa dell'argomento nel contributo di Rahner.

La prima ricorrenza sin qui commentata non rimane isolata. La riflessione intorno all'autonomia, legittima oltre che irreversibile, delle scienze prosegue evidenziando le conseguenze che la pastorale dovrebbe trarre dalla situazione presente.²¹ A partire dal fatto che risulta intellettualmente poco leale fingere nella predicazione d'aver sempre pronta «una 'sintesi' positiva» tra quanto la scienza opera e conclude, da un lato, e quanto fede e teologia ritengono di sapere, dall'altro. In effetti il pluralismo insuperabile, che si verifica sul piano epistemologico con il moltiplicarsi delle specializzazioni scientifiche e l'accrescersi delle pretese egemoniche di ciascuna, ha una correlazione con la situazione di concupiscenza che interessa la capacità conoscitiva stessa dell'uomo. Si dà insomma

«anche qui, nell'ambito della conoscenza, una situazione 'concupiscente' del pluralismo di conoscenze dell'uomo che rimane non integrato e non elaborato [*eine 'konkupiszente' Situation des nichtintegriert und unaufgearbeitet bleibenden Pluralismus der Erkenntnisse des Menschen*], soprattutto a causa dell'enorme velocità con cui oggi le scienze si sviluppano e fanno emergere nuovi interrogativi».²²

Il pluralismo dei saperi, dunque, mette a nudo un irrisolto pluralismo a livello di conoscenza, che si manifesta come inca-

¹⁸ HP II/2, pp. 245-253; pagine poi riprese in J.B. METZ, *Zur Theologie der Welt*, pp. 17-28; trad. it. *Sulla teologia del mondo*, pp. 18-29: «Fondamenti cristologici per una interpretazione teologica della mondanità del mondo».

¹⁹ HP II/2, p. 253; cfr. J.B. METZ, *Zur Theologie der Welt*, p. 27; trad. it. p. 28*.

²⁰ Cfr. *infra*, parte I, cap. III.

²¹ SW 19, pp. 409-410.

²² SW 19, p. 409.

pacità di pervenire tanto immediatamente a una sintesi quanto talune modalità di predicazione ecclesiastica vorrebbero far intendere. Lo scenario è irto di difficoltà per chiunque o, meglio, è caratterizzato dalla presenza di una situazione in ogni caso non totalmente pacificata. Occorrono sopportazione e pazienza per i ritardi che la stessa teologia accumula di fronte alla velocità di crescita dei nuovi ambiti del sapere e delle nuove questioni in tal modo sollevate.

Inviti già noti e qui ripetuti, ai quali però Rahner aggiunge due annotazioni che si rivolgono più specificamente allo scienziato credente, affinché impari a fronteggiare i pericoli prima indicati.²³ Se la pretesa di dominio e di esclusività risulta quasi connaturata alla fisionomia della scienza e delle singole scienze nella modernità, lo scienziato dovrebbe custodire anzitutto la consapevolezza dei confini della propria scienza: 'una' scienza, appunto, e non l'interpretazione adeguata dell'intera realtà. E dovrebbe praticare una mistagogia alla fede d'impronta esistenziale che, lasciando emergere in modo forte il senso della misteriosità inesauribile di Dio, aiuti a relativizzare ogni tentazione assolutizzante e consenta così di sottrarsi alla possibile tirannide della scienza. La fede, insomma, prima ancora che una teologia finemente elaborata e adeguata ai nuovi problemi, può sorreggere nella necessaria pazienza (*Geduld*, altro termine chiave in questo contesto).

È una fede vigile e liberante quella a cui pensa Rahner (di contro a molti stereotipi diffusi nella modernità e talora praticati), una riserva di vera libertà per il credente – ma di riflesso anche per il non credente – nel frammentato e spesso conflittuale orizzonte dei saperi. Si comprende così perché, passando a considerare più da vicino la funzione della Chiesa in questa «età della scienza», il teologo ne sottolinei soprattutto la funzione critica, spoglia di ogni risentimento, plasmata piuttosto da quel positivo *Freilassen* e da un'attitudine dialogante che ne ispira la complessiva relazione alla modernità e alle scienze moderne.²⁴ Ma non si tratta di una relazione improntata a un facile irenismo. Situazioni di conflitto non si possono scongiurare a priori e, nel caso in cui si dovessero verificare, non vanno praticate le tre soluzioni che paiono immediatamente disponibili: non la capitolazione dell'una parte o dell'altra,

²³ SW 19, p. 409.

²⁴ SW 19, pp. 410-414.

non la teorizzazione di una 'doppia verità' (di fede e scientifica), non una conciliazione affrettata.²⁵ Le situazioni conflittuali sempre possibili devono piuttosto alimentare una consapevolezza più viva di come si dà la verità nella condizione storica:

«Soltanto quando si accetta sotto ogni aspetto, seriamente e pazientemente, il dato di fatto del pluralismo (originario per l'uomo stesso) nella conoscenza della verità e il dato di fatto della storicità della conoscenza, allora una tale situazione conflittuale non ancora risolta può essere compresa e sopportata. (Esiste poi nell'ambito della conoscenza il *casus perplexus*, che la teologia morale non ritiene di certo impossibile anche in riferimento alla prassi dell'uomo)».²⁶

Compaiono in queste righe un'espressione importante e un altro termine chiave nelle considerazioni di Rahner in tema di conoscenza. Il teologo parla di un pluralismo «originario» nella conoscenza della verità, ossia dell'esperienza che esistono differenze *soggettive* nel riconoscimento della verità, delle quali occorre tener conto. Così come bisogna con tutta onestà misurarsi con la «storicità» (*Geschichtlichkeit*) della conoscenza, con la insuperabile condizionatezza e limitatezza della conoscenza finita. Pluralismo e storicità non rappresentano connotazioni negative: sono semplicemente situazioni date che il clima culturale odierno consente di cogliere con consapevolezza nuova e più acuta, lasciando emergere l'interrogativo se in alcuni casi di conflitto non ci si debba appellare al *casus perplexus*, non si debba cioè riconoscere la legittimità dell'essere incerti o provvisoriamente incerti nell'ambito del conoscere, analogamente a quanto la tradizione morale ammette nell'ambito dell'agire.

Non sfugge che queste considerazioni discendono in modo diretto dall'aver qualificato la situazione odierna del sapere e dei saperi come 'concupiscente', attraversata dunque da tensioni ambivalenti, talvolta oscure, difficilmente riconoscibili e discernibili. Il giudizio deve allora farsi sfumato o addirittura essere sospeso in attesa di una chiarezza maggiore. Se suona limpido in Rahner l'invito affinché la Chiesa superi tentazioni di ghetto o di isolamento, accetti il confronto, si assuma la propria responsabilità critica anche nei riguardi delle pretese e delle manchevolezze delle scienze, altrettanto palese è il fatto che il teologo invita

²⁵ SW 19, p. 412.

²⁶ SW 19, p. 412.

alla prudenza, a non ostentare soluzioni sempre disponibili, a non credere che ogni critica rivolta alla dottrina o alla prassi della Chiesa dal versante scientifico sia dettata solo da malafede o da arroganza. La funzione critica, che la Chiesa può e deve esercitare, deve sempre accompagnarsi a vigilante autocritica: la Chiesa – scrive Rahner – è al servizio della somma Verità e proprio per questo può riconoscere coraggiosamente di non aver avuto sempre ragione nel corso della storia.²⁷

Anche all'istituzione ecclesiastica, dunque, si chiede pazienza. Ma allora è soltanto questo il compito assegnato a ciascun credente e alla Chiesa nel suo complesso in questo tempo segnato da una singolare manifestazione della concupiscenza nell'ambito del sapere? Sopportare, pazientare, non coltivare illusioni di un ritorno a passate simbiosi o di nuove sintesi raggiunte mediante un'omogenizzazione scientifica: soltanto questo suggerisce il riconoscimento di questa temperie culturale come situazione di concupiscenza? Che cosa produce in positivo la trasposizione di questa categoria tradizionalmente morale entro le considerazioni d'ordine epistemologico e ampiamente storico-culturale che abbiamo sin qui incontrato?

Rahner non si limita all'invito alla pazienza, anche se obiettivamente è questo il registro qui prevalente. In positivo, proprio alla fine del suo contributo, accenna al fatto che lo scienziato credente non può rinunciare a ricercare un'integrazione tra scienza e fede, fosse anche un'integrazione «asintotica» tra immagine del mondo (*Weltbild*) scientifica e fede.²⁸ Asintotica, perché spostata continuamente in avanti, perseguita sapendo, per un verso, che non è dato raggiungere la coincidenza tra le due nella condizione storica e, per altro verso, che si dà un compimento escatologico, una ricomposta e pacificata unità ultima. In questa ricerca irrinunciabile lo scienziato credente dovrebbe aprirsi il cammino evitando due opposte derive: quella dell'integralismo, che sottovaluta «la pluralità e storicità dell'uomo», e quella di una forma di schizofrenia che non presta credito alla sua unità e alla possibilità di un compimento autentico.²⁹

Poche annotazioni finali, lasciate in forma di allusioni per chi già conosca la dottrina della concupiscenza nella sua veste

²⁷ SW 19, p. 413.

²⁸ SW 19, pp. 413-414.

²⁹ SW 19, p. 414.

antropologica tradizionale. Ma l'inizio della riflessione è posto, l'introduzione ancora sottotono dell'argomento della concupiscenza gnoseologica è avvenuta. Negli anni seguenti Rahner provvederà ad amplificare in modo notevole la rilevanza della categoria interpretativa recuperata dalla tradizione e piegata alle esigenze di un contesto nuovo. Prima però di seguire il teologo nell'elaborazione successiva e concentrare l'attenzione precisamente sul tema della concupiscenza, il discorso svolto va completato con un ritorno sulla questione del pluralismo e con una pur sommaria ricognizione dei punti di contatto più evidenti e immediati con la contemporanea riflessione di Metz.

Capitolo secondo

La realtà del pluralismo

L'aspetto sotto il quale ci si è presentato in prima battuta il tema della nostra ricerca è quello di un'intricata matassa. Abbiamo isolato sin qui qualche filo di carattere lessicale e qualche traccia sull'utilizzo dell'attributo 'concupiscente', riferito alla situazione contemporanea. Dobbiamo procedere in questa chiarificazione iniziale e tentiamo perciò di dipanare la questione del pluralismo.

La lettura delle pagine dello *Handbuch der Pastoraltheologie* ci ha reso avvertiti del fatto che essa fa corpo, per così dire, con la riflessione dedicata alla concupiscenza gnoseologica. E in questo senso tornerà costantemente nel corso della nostra indagine, accompagnerà sino alla fine la nostra ricerca, conoscerà necessariamente approfondimenti paralleli all'elaborazione del nostro tema specifico. E tuttavia vero che non si potrebbe dipanare l'intricata matassa, se non ci si disponesse a porre un certo ordine nelle due questioni, che si implicano strettamente a vicenda, ma non al punto d'essere indiscernibili. Un fatto peraltro emerge chiaro: l'approdo alla 'concupiscenza gnoseologica' avviene in Rahner dopo che il dato del pluralismo è stato sottoposto a lunga decantazione, è stato assunto nella sua versione più tradizionale e poi re-interpretato alla luce dell'«oggi». Nell'evoluzione della lettura rahneriana si rivela fondamentale la consapevolezza crescente che il pluralismo odierno è un fenomeno del tutto nuovo, sconosciuto nei precedenti scenari sociali, culturali ed ecclesiali e che al tempo stesso non si tratta di un elemento tra i tanti, bensì del *Charakteristikum* del tempo presente e, con ogni verosimiglianza, degli anni a venire.¹ Un fenomeno, dunque, che chiede d'essere interpretato teologicamente: ma con quali categorie, se è plausibile che ci troviamo di fronte a un inedito – parziale o totale che

¹ Così si esprime Rahner nello stesso *Handbuch der Pastoraltheologie*, nella parte in cui tratteggia «Die pluralistische Gesellschaft» (SW 19, pp. 269-273).

sia – anche teologico? Inventare decisamente o muoversi nel solco della tradizione innovando? A questa seconda possibilità si ispira il recupero del dato dogmatico della concupiscenza, non senza che venga fatta emergere una sua dimensione, quella inerente la conoscenza, sin qui rimasta in ombra.

L'ordine secondo cui sviluppare la nostra ricerca appare dunque chiaro e ci apprestiamo a seguirlo, muovendo dalla problematica del pluralismo.² Così facendo, miriamo anche a ricostruire almeno in parte l'antefatto delle dense pagine dello *Handbuch der Pastoraltheologie*.

1. Un'evoluzione significativa

Possiamo assumere come punto di partenza il confronto tra due contributi enciclopedici di Rahner dal titolo «Pluralismus», il primo apparso nel 1961 sul *Kleines Theologisches Wörterbuch* e il secondo apparso nel 1963 sul *Lexikon für Theologie und Kirche*.³

La prima delle voci tratta, anzitutto, della dimensione antropologica del pluralismo. È interessante che si sorvoli sulla considerazione della «pluralità» che caratterizza l'essenza dell'uomo (un approccio consueto e quasi irrinunciabile in Rahner negli anni appena precedenti),⁴ per immettersi da subito nella delineazione

² Utile la lettura dell'intervento di A. RAFFELT, *Pluralismus – ein Plädoyer für Rahner und eine Bemerkung zur Sache*, preciso nella ricostruzione genetica, nell'indicazione delle fonti e nell'interpretazione del tema. Il nostro punto di partenza è volutamente più selettivo, perché i diversi aspetti della problematica e le molte fonti emergeranno man mano, in immediata connessione con il nostro nucleo d'indagine, che non è il pluralismo, bensì la concupiscenza gnoseologica.

³ Ora insieme nel volume dei *Sämtliche Werke* che raccoglie tutte le voci enciclopediche curate da Rahner, rispettivamente in SW 17/1, p. 760 (trad. it. «Pluralismo», pp. 508-509) e SW 17/1, p. 363-365.

⁴ A. Raffelt, dopo aver ricordato la ricorrenza frequente nell'ultimo Rahner del termine 'pluralismo', valorizza alcuni elementi (in sintesi: la transizione concettuale da pluralità a pluralismo tramite il riconoscimento della condizione storica effettuale e una serie di occasioni di confronto aperto) per delineare la linea di sviluppo complessiva: «Die grundlegende anthropologische Theorie von der ontischen Pluralität läßt sich im Frühwerk sachlich nachweisen ... Der Wechsel der Begrifflichkeit von Pluralität zu Pluralismus seit der Vorkonzilzeit hängt zusammen mit einer materialen Füllung des Pluralismus-Begriffs aus der Wahrnehmung faktisch unüberschaubarer Erfahrungsgegebenheiten und -stile. Die Dialogsituationen (Paulus-Gesellschaft, Marxismus, Konzil und Weltkirche) dürften dabei wesentlich gewesen sein. Dies wird nicht ‚philosophisch‘ reflektiert, sondern im Rahmen

dell'esperienza antropologica del «pluralismo», termine assai meno neutrale dell'altro:

«Nel significato inevitabile per un'esistenza creaturale, pluralismo indica il fatto che l'uomo e il suo spazio esistenziale (il suo ambiente [*Umwelt*] e i suoi simili [*Mitwelt*]), nonostante la loro unità in Dio e nella destinazione ultima e nonostante le strutture metafisiche di base comuni, sono formati da realtà così diverse e molteplici che l'esperienza dell'uomo stesso deriva da fonti originariamente plurali [*von ursprünglich mehreren Quellen*] (la cui coordinazione [*Zusammenspiel*] non è strutturata unitariamente fin dal principio) ed egli non è in grado, né teoreticamente né praticamente, di ricondurre questa molteplicità ad un unico denominatore ('sistema'), che da solo gli renderebbe questa molteplicità deducibile, comprensibile o dominabile [*ableitbar, begreifbar oder beherrschbar*]».⁵

Un'esperienza contraddittoria, quella dell'uomo nel suo mondo. Vissuta tra un'irriducibile molteplicità di realtà dalle quali egli stesso è costituito, tra una incatturabile molteplicità di fonti che intervengono a costruire la sua esperienza, da un lato, e una sorta di intima destinazione all'unità, dall'altro. Ogni tentativo da lui stesso compiuto di 'sistematizzare' la propria esperienza si rivela impossibile. La molteplicità resta indomabile dal punto di vista antropologico, cosicché l'esperienza dell'irriducibile pluralismo è di fatto esperienza della creaturalità che compete all'uomo e al suo mondo. Solo Dio è uno. In lui tutto si ricompone in unità. All'uomo invece l'unità della realtà e la possibilità di riconoscerla si presentano nella forma non di «grandezza disponibile» (*verfügbare Größe*), bensì di «postulato metafisico e speranza escatologica».⁶ Il che dà fondamento in ultima analisi – conclude il teologo – a quel che si usa chiamare tolleranza, quand'essa viene adeguatamente intesa.

L'argomento della tolleranza, solo accennato, fa da cerniera nel breve articolo rispetto a una delineazione più ampia del pluralismo.⁷ Si ricorda la sua dimensione sociologica:

der theologischen Problematik angesiedelt und behandelt. Dazu wird der Konkupiszenz-Begriff herangezogen. Er dient der faktisch-situativen Beschreibung und formuliert das Phänomen einer Indispartheit, die nicht 'sündhaft' ist». Cfr. A. RAFFELT, *Pluralismus – ein Plädoyer für Rahner und eine Bemerkung zur Sache*, p. 135; cfr. p. 127.

⁵ K. RAHNER, «Pluralismus» (1961), p. 760; trad. it. p. 508*.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Pluralismo e tolleranza rappresentano, peraltro, la cornice all'interno della quale s'affaccia in Rahner, proprio agli inizi degli anni Sessanta, il tema delle religioni non-cri-

«Questo pluralismo esiste in tutte le dimensioni dell'esistenza umana e perciò anche in quella sociale: in essa non può esistere e non è autorizzata ad esistere alcuna istanza singola tangibile (solo il Dio indisponibile potrebbe esserlo), che guidi in modo autonomo e insieme adeguato i complessivi processi sociali o umani e li concepisca come realizzazione della propria essenza singola».⁸

Le annotazioni rahneriane sono molto sintetiche. Il discorso scivola immediatamente sul fatto che non può esistere in concreto alcuna istanza che possa con diritto avanzare la pretesa di compiere in ambito sociale e politico qualcosa di analogo alla sistematizzazione di cui sopra s'è detto. La Chiesa stessa riconosce, dichiarando la propria autonomia e insieme l'autonomia dello Stato, di non potersi proporre come istanza unificatrice. E nessun altro può nutrire una simile pretesa, poiché nessuno può dirsi rappresentante plenipotenziario dell'assoluto e universale potere che compete solo a Dio.⁹

Emerge sotto le poche righe di Rahner l'attenzione a ben situare l'esercizio del potere e la composizione tra i molteplici poteri (tutti solo «regionali», di diritto) sperimentati in una società pluralistica. L'accento posto su questo tema, entro i molti possibili, deriva certamente dalla ferita ancora aperta delle recenti dittature. Non manca probabilmente neppure una qualche eco del pensiero di Romano Guardini in proposito. Ma non va dimenticato un saggio dello stesso Rahner dal titolo *Theologie der Macht*, pubblicato nel 1960, che anticipa le annotazioni appena viste e che è particolarmente interessante anche per il rapporto che evidenzia tra l'esercizio del potere tramite mezzi coercitivi e l'esperienza della concupiscenza.¹⁰ Dunque potere, concupiscenza, pluralismo sono tutti argomenti che il teologo va macinando proprio agli esordi degli anni Sessanta. Ed è interessante il fatto che la dilatazione del concetto di pluralismo alla dimensione sociale avvenga (anche) per il tramite della riflessione intorno al potere, nella quale rientra il riferimento centrale al dato tradizionale della concupiscenza.

Quando nel 1963 l'autore mette mano alla rielaborazione della voce «Pluralismus» che era apparsa nel *Kleines Theologisches*

stiane in rapporto al cristianesimo, come documenta D. ZIEBRITZKI, 'Legitime Heilswege'. *Relecture der Religionstheologie Karl Rahners*, pp. 19-26.

⁸ K. RAHNER, «Pluralismus» (1961).

⁹ *Ibidem*; trad. it. p. 509.

¹⁰ K. RAHNER, *Theologie der Macht*, pp. 451-468; trad. it. pp. 297-332. Lo esaminiamo con la dovuta attenzione *infra*, parte II, cap. II.

Wörterbuch, introduce una serie di elementi di novità. Nella prima parte del contributo steso per il *Lexikon für Theologie und Kirche*¹¹ resta invariata la caratterizzazione generale del fenomeno, ma la voce viene ampliata. Lo scopo dichiarato è quello di sottolineare due problemi specifici, ma il risultato finale è la trasformazione dei termini complessivi della questione.

Il primo problema segnalato nella sezione aggiunta consiste nella difficoltà del tutto nuova che s'incontra quando si voglia chiarire la fisionomia della *Weltanschauung* cristiana. Il che avviene proprio a causa del pluralismo imperante, della complessità che contraddistingue i saperi, sia dal punto di vista dei contenuti sia dal punto di vista dei metodi. Se in passato era possibile delineare 'direttamente' una sintesi plausibile di quel che si può chiamare «sapere complessivo di un cristiano» (*Gesamtwissen eines Christen*)¹², oggi l'impresa non appare più immediatamente alla portata neppure della persona istruita. Emergono interrogativi nuovi, urgono compiti nuovi per la coscienza cristiana e in particolare per la teologia:

«La particolarità della situazione di fede che si dà in questo modo, la possibilità e la peculiarità di un 'superamento' *indiretto* [*einer* indirekten '*Bewältigung*'] della situazione, il significato esistenziale che ne deriva di una consapevolezza complessiva [*eines Gesamtbewusstseins*] in relazione all'«essere-nella-verità» del singolo sono temi che il pluralismo odierno impone alla teologia, dal momento che sin qui sono stati a malapena adocchiati».¹³

Rahner richiama dunque, in primo luogo, la necessità di prestare un'attenzione ben più spiccata alla singolarità della condizione odierna della fede e del credente. Nelle sue pagine, a partire dai primi anni Sessanta, s'affaccia sempre più un insistente *heute*.¹⁴ Esso intende certamente segnalare la cesura avvertita rispetto alla situazione passata e, in particolare, rispetto alla fondamentale omogeneità prima sperimentata dal cattolicesimo europeo e dalla teologia d'impronta neoscolastica. Non si tratta, tuttavia, di questo

¹¹ Cfr. K. RAHNER, «Pluralismus» (1963).

¹² *Ibidem*, p. 364.

¹³ *Ibidem*, p. 364.

¹⁴ Giustamente H. Vorgrimler sottolinea, tuttavia, che la rilevanza teologica della «situazione» risulta chiara in Rahner assai prima, se solo si considera il cosiddetto *Wiener Memorandum* (1943; in *SW* 4, pp. 497-556). Cfr. H. VORGRIMLER, *Einleitung des Herausgebers*, p. 10; trad. it. p. 24.

soltanto. L' 'oggi' in Rahner assurge a condizione imprescindibile per il corretto esercizio della riflessione, anche della riflessione teologica. Solo se si cerca di comprendere e di assumere in tutta serietà i fenomeni che caratterizzano lo scenario contemporaneo diventa possibile produrre una teologia che configuri sé stessa in modo critico e persuasivo.

Risulta inevitabile, perciò, occuparsi del pluralismo e occuparsene con intensità del tutto particolare. Fin da subito emergono interrogativi inquietanti: se è questo il *Charakteristikum* per eccellenza dell' 'oggi', se si tratta di un fenomeno inedito e visibilmente ingovernabile, è possibile sfuggire al disorientamento esistenziale e teoretico? Non finisce, il pluralismo odierno, con l' inibire in radice ogni velleità di esistenza cristiana coerentemente ispirata da una *Weltanschauung* e con l' impedire ogni tentativo di pensiero sistematico? L' assunzione seria di questo *oggi* può portare ad altro che non sia un relativismo pervasivo, sul piano pratico come nell' ordine teorico?¹⁵

Interrogativi complessi e persino inquietanti, se si tiene conto del ritardo che la teologia ha accumulato rispetto a molte questioni cruciali, sin qui solo sfiorate. È ancora scarsa l' attenzione alle condizioni storiche e culturali del credere e dell' esercizio teologico, ancora scarsa la ricerca di nuovi modelli e soluzioni e, al

¹⁵ Rahner riconosce peraltro lucidamente, in un contributo pubblicato nel 1965, che scetticismo e relativismo – irriflessi o riflessi che siano – comportano il rischio di un radicale fraintendimento in direzione ideologica del cristianesimo: «Anzitutto questo rimprovero può sembrare giustificato in base all' atteggiamento irriflesso o alla posizione esplicita di uno scetticismo o di un relativismo generalizzato. Quando l' esperienza e la realtà, sempre per un qualche motivo personale o riferito alla storia dello spirito, vengono identificate in partenza con l' esperienza e la realtà di natura immediatamente scientifica e tecnicamente dimostrabile; quando ogni altra realtà e ogni altra esperienza vengono colte o svalutate teoreticamente come sovrastrutture mutabili a piacere, ideologicamente erette sopra la realtà vera dell' empiria cosiddetta esatta; quando la metafisica, per l' in-verificabilità dei suoi oggetti all' interno di un' esperienza ristretta a priori nel senso delle scienze naturali, viene svalutata al rango di opinione a piacere e di invenzione concettuale completamente libera, allora è naturale che il cristianesimo sia colto in partenza soltanto come ideologia. In simili casi è in fondo indifferente con quali ragioni si spieghi il sorgere di questa ideologia: se come oppio del popolo, come prodotto di una determinata struttura sociale, come superamento utopico dell' esistenza umana, come effetto di un desiderio che è inestinguibile e tuttavia genera solo ideologie, il desiderio di un' interpretazione esauriente del senso dell' esistenza». Cfr. K. RAHNER, *Ideologie und Christentum*, p. 397; trad. it. pp. 98-99*. Tra le cause del relativismo scettico di cui s' è detto, Rahner indica il «weltanschauliche Pluralismus» odierno, addebitato ancora una volta principalmente all' affermarsi delle scienze della natura (*ibidem*, p. 398; trad. it. pp. 100-101).

tempo stesso, poco praticata la valorizzazione del dato teologico tradizionale per la comprensione del presente.

Nel breve passaggio sopra citato Rahner sollecita l'attenzione sul fatto che finora non ci si è chiesti se e come si possa ugualmente pervenire a una sintesi. La via diretta è preclusa: perché non cercare vie 'indirette'? L'indagine va approfondita, fermo restando che una consapevolezza dell'insieme ha un significato esistenziale decisivo, è irrinunciabile per il singolo o, meglio, per «l' 'essere-nella-verità' del singolo».

Il fatto che oggi si riveli impossibile una padronanza diretta di tutti quegli elementi che concorrerebbero a configurare la *Weltanschauung* cristiana non deve indurre ad abbandonare il campo, a cercare rifugio in una tranquillizzante astoricità o astrattezza. Se la verità che si afferma è verità vivente, se essa ha effettivamente relazione con l'esistenza umana, allora tale rilevanza esistenziale va sempre considerata. La verità affermata deve rendersi appropriabile e 'vivibile' anche nella condizione odierna, segnata dal pluralismo. Non è tramontata la necessità, esistenziale prima ancora che teoretica, di un *Gesamtwissen*, di una *Weltanschauung* che identifichi l'essere cristiano. Ma le vie, i metodi perché essa si formi non possono ridursi a quelli sperimentati in passato. E a questa conclusione non può che approdare chi assuma seriamente il fenomeno dell'odierno pluralismo.

Non sfugge la complessità dei compiti che con semplici cenni Rahner addita alla coscienza ecclesiale e in particolare alla teologia. Compiti che – lo si intuisce – sono destinati a cambiare il volto stesso della teologia, a trasformare dall'interno i procedimenti argomentativi delle discipline teologiche tradizionali, a imporre relazioni nuove tra queste stesse discipline.

2. *Tolleranza e concupiscenza*

Il pur breve contributo enciclopedico del 1963 dedicato al pluralismo non termina qui. Un secondo tema specifico viene evidenziato.¹⁶ Si tratta della tolleranza, argomento molto frequentato e 'istintivamente' connesso nella coscienza europea moderna al tema

¹⁶ K. RAHNER, «Pluralismus» (1963), pp. 364-365.

delle differenze, ma anche argomento già accennato nella prima parte dell'articolo. La ripresa ha luogo per una precisa ragione: la teologia secondo Rahner ha da offrire in proposito un modello di comprensione molto perspicace. Può, in particolare, aiutare a far luce sul fondamento della tolleranza, dal momento che non solo afferma, ma cerca di spiegare l'insuperabile pluralismo che contraddistingue l'esperienza intima dell'uomo. Ciascuno sperimenta, infatti, di non poter condurre su sé stesso una sorta di «sistematizzazione adeguata» (un'impresa non solo impossibile, ma, aggiunge Rahner, «mortale»); di qui sorge la necessità della tolleranza nei confronti di sé stessi e l'allenamento alla tolleranza verso gli altri.¹⁷ Ma la riflessione antropologica cristiana fa emergere un ulteriore elemento significativo: nell'esperienza della tolleranza «il non ancora integrato, anzi il contraddittorio (concupiscenza)» – *das noch nicht Integrierte, ja Widersprüchliche (Begierde)* – continuano a esistere, senza che questo pregiudichi la possibilità di «un'unità ultima» (*eine letzte Einheit*).¹⁸

Il dato dogmatico cui Rahner si richiama viene reso esplicito in questo passaggio. Viene nominato il contributo specificamente teologico alla comprensione e fondazione del pluralismo, da un lato, e della necessaria tolleranza, dall'altro. Si ricorda, cioè, che l'esperienza umana è segnata dalla concupiscenza e questo aiuta a comprendere la ragione per la quale si rivela impossibile, nella condizione presente, una riconduzione a pacificata e stabile unità. Ma questo stesso dato stimola a nutrire fiducia nel fatto che anche la tolleranza politica possa prevedere la presenza del non integrato e tuttavia contare su una fondamentale, ultima unità.

Altro non si può per ora aggiungere. Rimane sfuggente il profilo di molte questioni. Non si sosta qui su quella «unità ultima» – Dio stesso, stando a quanto è detto poco sopra: «solo in Dio tutto è uno; nel finito l'antagonismo delle realtà è insupe-

¹⁷ *Ibidem*, p. 364.

¹⁸ *Ibidem*. Abbiamo tradotto *Begierde* mediante «concupiscenza» in virtù del contesto, che fa pensare non a un generico 'desiderio' quanto piuttosto a ciò che la tradizione teologica nomina in questo modo. Impossibile dire se sia intenzionale o meno il ricorso all'aggettivo sostantivato [*das*] *Widersprüchliche*, che richiama il *Widerspruch* (contraddizione) di R. Guardini, ma è utilizzato in un contesto nel quale quest'ultimo l'avrebbe certo escluso, preferendo l'uso di *Gegensatz* (opposizione polare) per parlare di tolleranza e di unità ultima. Cfr. R. GUARDINI, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*; trad. it. *L'opposizione polare. Tentativi per una filosofia del concreto vivente*.

rabile»¹⁹ –, unità che tutto raccoglie e finisce col rappresentare la destinazione radicale del pluralismo, nonché la garanzia definitiva della bontà della tolleranza. Per ora nel testo si sottolinea il fatto che quest'ultima, tanto in dimensione antropologica quanto in dimensione politica, è in primo luogo «conoscenza e accettazione di questo pluralismo» (*Erkenntnis und Annahme dieses Pluralismus*).²⁰ Un profilo che va custodito anche quando comunemente ci si riferisce alla tolleranza politica in termini di «rispetto della libertà di coscienza». Se ci si limitasse a questo, però, sarebbe troppo poco. Sarebbe in fondo, di nuovo, una scelta di distanziamento dall'altro, una presa d'atto solo superficiale della realtà del pluralismo, la quale ha bisogno invece d'essere riconosciuta e accolta. E in proposito la pregnanza dell'*Annahme* suona del tutto singolare, rafforzata dalla prossimità tra Rahner e Metz su cui avremo modo di sostare.

Nel breve contributo del 1963 assistiamo a scelte di vocabolario e a indicazioni metodologiche importanti. Possiamo parlare di una svolta che va prendendo forma, e non soltanto in riferimento alla questione del pluralismo. L'interpretazione del fenomeno appare affinata, si riaffacciano riferimenti teologici illuminanti, primo tra tutti il rimando-chiave alla concupiscenza. Ma si configura anche una messa in questione della teologia stessa, della sua capacità di assimilare criticamente il fenomeno odierno più eclatante qual è il pluralismo, da un lato rinnovando i propri procedimenti e i propri assetti e dall'altro lato intervenendo nell'interpretazione della contemporaneità con il ricorso al proprio strumentario tradizionale.

Si rende evidente una sorta di accumulo dei nodi problematici intorno ai quali il teologo sta lavorando: se il punto di partenza è ravvisabile in una più approfondita riflessione intorno al pluralismo, l'interrogativo serio – esistenzialmente, prima ancora che teoreticamente – se sia possibile configurare oggi una *Weltanschauung* cristiana fa esplodere la domanda sull'adeguatezza della teologia allo scenario presente. E in questo quadro, intrecciando relazioni con tutti questi nodi, si affaccia la questione della concupiscenza. La dilatazione interpretativa appena osservata dall'originario contesto antropologico-morale diviene nel tempo una costante della

¹⁹ K. RAHNER, «Pluralismus» (1963), p. 364.

²⁰ *Ibidem*, p. 365.

riflessione del teologo, con conseguenze sin qui insospettabili sulla comprensione stessa del dato dogmatico e sulla configurazione *in fieri* della teologia rahneriana.²¹

3. *Pluralismo e dialogo*

Non sfugge a Rahner il fatto che l'inedito storico costituito dal pluralismo odierno solleva in maniera del tutto nuova la problematica del dialogo.²² Anzi, a rigor di termini, la solleva per la prima volta. In un contesto culturale omogeneo, come pure in un orizzonte storico in cui i diversi esistono ma separati da una qualche terra di nessuno (*Niemandsländ*), non si dà propriamente il problema del dialogo. Solo nel momento in cui i diversi condividono lo stesso spazio storico d'esistenza, in un mondo che è divenuto per molti aspetti uno, senza frontiere, emerge l'interrogativo teoricamente delicato circa la possibilità stessa di dialogare, le condizioni perché l'incontro accada e non sia fittizio.

Negli anni che seguono la revisione della voce «Pluralismus» si contano molti interventi di Rahner in questo senso. La sollecitazione proviene evidentemente da circostanze storiche e non solo da una consequenzialità logica nello sviluppo del processo riflessivo appena avviato. Sia il convinto partecipare del teologo già dalla fine degli anni Cinquanta alle iniziative della Görres-Gesellschaft e della Paulus-Gesellschaft,²³ sia la chiamata nel

²¹ Si noti per il momento che né in questa voce enciclopedica dedicata al pluralismo né nella contemporanea conferenza *Das Selbstverständnis der Theologie vor dem Anspruch der Naturwissenschaften* (presentata nel 1963 a un incontro della Paulus-Gesellschaft e pubblicata ora in SW 15, pp. 269-300) Rahner parla di «concupiscenza gnoseologica», per quanto nel primo caso menzioni la *Begierde* e nel secondo caso rilevi un «insuperabile pluralismo» insito nella conoscenza umana, che invita a coltivare pazienza e fiducia e a rimettere il problema dell'unità finale nelle mani del mistero assoluto, dell'Essere infinito chiamato Dio (SW 15, pp. 270-271, 283).

²² Molto espliciti in proposito i due contributi rahneriani *Über den Dialog in der pluralistischen Gesellschaft* e *Vom Dialog in der Kirche*, cui dedichiamo in questo paragrafo particolare attenzione.

²³ Dal 1958 Rahner partecipa con assiduità, spesso in qualità di relatore trattando dei rapporti tra scienze della natura e teologia, ai Convegni tenuti dalla Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft, associazione fondata nel 1876 a Koblenz allo scopo di promuovere la ricerca scientifica e il dialogo interdisciplinare tra cattolici (sull'associazione e sul contributo di Rahner si può vedere la nota editoriale a SW 15, pp. XII-XIV). Contemporaneamente inizia una collaborazione attiva con la Paulus-Gesellschaft, organizzazione internazionale meno strutturata, ma assai intraprendente, costituita nel

1964 a occupare la cattedra monacense di Religionsphilosophie und christliche Weltanschauung costituirono certo impulsi decisivi. Senza dimenticare che in quegli stessi anni il teologo si trovò coinvolto nei lavori del Concilio: un'esperienza di confronto tra differenti culture e posizioni teologiche mai vissuta prima dalla Chiesa.

Tutte queste circostanze dovettero suonare come un invito convergente ad approfondire, da un lato, la riflessione dedicata alle difficoltà di una *Weltanschauung* cristiana oggi e, dall'altro lato, ad allargare lo sguardo sull'oggettivo pluralismo di *Weltanschauungen* esistenti e sul nodo cruciale del dialogo. Così l'articolato contributo *Kleine Frage zum heutigen Pluralismus in der geistigen Situation der Katholiken und der Kirche* (1965) si sofferma per lo più ancora sul primo versante, ribadendo la necessità di pensare a metodi indiretti, a procedimenti argomentativi nuovi per sostenere la credibilità stessa del cristianesimo.²⁴ Altri interventi puntano invece immediatamente al secondo fronte indicato. Ed è interessante notare che per Rahner la questione del dialogo si pone in termini del tutto nuovi sia nell'ambito della cosiddetta «società pluralistica» sia all'interno della Chiesa, divenuta anch'essa non più omogenea e insieme irrinunciabilmente tenuta alla professione di un credo comune.

Non troviamo nelle pagine rahneriane enfaticizzazione dialogica.²⁵ Il discorso si mantiene prudente, attento ai rischi di un entusiasmo acritico, stringente nell'individuazione delle condizioni per un dialogo reale e autentico.²⁶ Il teologo dissemina inviti a non lasciarsi travolgere dalla presunta ovvietà, a diffidare di un

1955 dal carismatico sacerdote Erich Kellner per favorire il confronto tra intellettuali dalle diverse competenze e ideologie (SW 15, pp. XIV-XIX).

²⁴ Il contributo di Rahner, pubblicato dapprima sulla rivista «*Stimmen der Zeit*», è stato ripreso in *SzT* VI, pp. 34-45 e ora in SW 15, pp. 345-353; trad. it. pp. 61-76.

²⁵ Altro è ovviamente parlare di 'enfaticizzazione' dialogica, altro negare la centralità del dialogo nella visione rahneriana: basti pensare alla ben nota caratterizzazione dell'uomo come *Hörer des Wortes*, come essere capace di accogliere la parola (o il silenzio) di Dio, come interlocutore di Dio. Fini osservazioni sull'importanza in Rahner della parola e dell'elaborazione di una teologia della parola si possono leggere in A. SPADARO, *La grazia della parola*.

²⁶ Un atteggiamento che Rahner manterrà sino alla fine, moltiplicando anzi la cautela di fronte all'imperversare retorico del tema. Così in un contributo del 1983, *Dialog und Toleranz als Grundlage einer humanen Gesellschaft* (pubblicato dapprima in «*Stimmen der Zeit*» e poi in *SzT* XVI, pp. 26-41; trad. it. pp. 30-50), il teologo riflette sui limiti che la disponibilità all'altro deve riconoscere, limiti riferiti in particolare alla 'misura' del bene comune.

uso troppo disinvolto di espressioni che richiedono invece d'essere soppesate, vagliate, rivisitate. Cautela, dunque, ma anche persuasione che il dialogo non soltanto è del tutto necessario, ma è possibile, per quanto a precise condizioni.

Una disinvoltura eccessiva lo studioso ravvisa anche nel ricorso all'espressione 'società pluralistica'. È davvero così tranquillizzante sapere di avere a disposizione una sorta di lasciapassare universale per dire la complessità del nostro tempo?

Rahner non teme di definirla un'espressione «orribile» (*häßliches*). Lo fa nell'importante discorso tenuto nel 1965 per l'assegnazione del prestigioso Premio Reuchlin, pubblicato in seguito con il titolo *Über den Dialog in der pluralistischen Gesellschaft*.²⁷ E non manca di spiegare la ragione di questa sua repulsa. Troppa l'ovvietà di cui l'espressione si trova ammantata. Viene così occultato un dato essenziale: la realtà cui essa si riferisce è «misteriosa e pericolosa»; dietro la varietà delle istituzioni, delle Chiese, dei partiti, dei raggruppamenti, infatti – argomenta l'autore – va colto il pluralismo nell'ordine della *Gesinnung*, il pluralismo dei modi di pensare, alcuni dei quali s'accontentano di rimanere particolari (e resta pur sempre il problema di come conciliarli, di come farli convivere in un contesto unico), mentre qualche altro pretende di valere universalmente e tenta di avvalorarsi come *Weltanschauung* vera e propria.²⁸

Si intuisce il perché del 'pericolo' solo accennato: la sottovalutazione del rischio, insieme pratico e teorico, connesso alla situazione. Il rischio concreto della prevaricazione dell'uno sull'altro, del ricorso alla forza per piegare l'altro al proprio punto di vista, ma anche il rischio teorico di banalizzarne il problema, tutt'altro che trascurabile, del dialogo.

È davvero possibile il dialogo? Come possono dialogare concezioni che hanno pretese universalistiche e, nutrendole, sembrano non poter fare a meno di guardare all'altro come a terra di conquista? A quali condizioni possono effettivamente incontrarsi *Weltanschauungen* differenti per imparare a coesistere?

Ricordiamo che la domanda da cui Rahner era partito, nella sua considerazione del pluralismo, concerneva le *chances* di una *Weltanschauung* cristiana oggi. Nell'intervento che stiamo

²⁷ Ora in *SW* 15, pp. 354-363; trad. it. pp. 77-93.

²⁸ *SW* 15, p. 354; trad. it. pp. 78-79.

esaminando domina, invece, il tema della coesistenza di più *Weltanschauungen*. Ma non si può evitare di pensare che, mentre lo studioso delinea le condizioni alle quali ciascuna *Weltanschauung* può essere dialogante, muova e ritorni di continuo alla 'propria' *Weltanschauung* cristiana, ne indagli le attitudini dialogiche, individui a partire di lì le condizioni che possono fondare un autentico dialogo e non una generica tolleranza. Un vero dialogo, nel quale ciascuno mette in gioco sé, l'assolutezza della propria pretesa.²⁹

Tre condizioni si lasciano agevolmente rintracciare nel discorso rahneriano, che fa leva sulla pretesa di universalità e, dunque, su quel dato che parrebbe inibire il dialogo. In realtà – argomenta l'autore – proprio quella pretesa può essere avanzata e mantenuta soltanto se ciascuna *Weltanschauung* riconosce la propria storicità e incompiutezza, se è in grado di mostrare la propria origine storica e la propria apertura al futuro. Scrive Rahner:

«Anche una concezione del mondo fondamentalmente universale può riconoscere questa sua storicità, l'incompiutezza della realizzazione esistenziale e storica del suo progetto di fondo, senza cessare di essere tale. Anzi, soltanto riconoscendo questa sua origine storica da un passato ben preciso e finito ed il suo orientamento verso un'autorealizzazione posta nel futuro e non ancora compiuta, essa può avanzare la pretesa di validità universale, essa anticipa e giustifica la sua universalità. Un appello al proprio futuro, l'accettazione del proprio carattere escatologico che invita all'autocritica il proprio presente e lo sottopone al giudizio del futuro fanno parte dell'essenza di una concezione universale. Senza questo essa rinuncia a priori alla sua pretesa ... Quando invece una concezione universale si riconosce in questo senso come aperta al futuro, allora è capace di dialogo: un dialogo ha già di per sé un senso, anche prima che – in maniera utopica o asintotica – sia concluso con la sua vittoria, con il suo passaggio dalla validità di fatto particolare alla validità di fatto universale. Essa stessa infatti impara e si arricchisce in questo dialogo, recupera sempre più le proprie possibilità in questo dialogo senza fine; può sempre più riconoscersi e compiersi, di fronte all'interlocutore ed in lui; impara così anzitutto ciò che da sempre sa».³⁰

²⁹ SW 15, p. 362; trad. it. p. 91.

³⁰ SW 15, pp. 358-359; trad. it. pp. 85-86*. Interessante in proposito, a testimonianza di una sensibilità mai attenuata riguardo al tema delle potenzialità dialogiche di *Weltanschauungen* opposte, uno degli ultimi interventi di Rahner (27 febbraio 1984), tenuto al simposio «Die Verantwortung des Menschen in der Welt von heute» della Ungarische Akademie der Wissenschaften e pubblicato con il titolo *Grundkonsens: Den realen Humanismus bekennen und annehmen*; trad. it. *Consenso preliminare: riconoscere e accettare l'umanesimo di base*.

Dunque, consapevolezza della storicità e coscienza dell'incompletezza della propria visione del mondo rappresentano i criteri imprescindibili per riconoscere, a un tempo, la fondatezza della pretesa di universalità e le condizioni per intessere un dialogo autentico. Una terza condizione emerge, vale a dire il fatto che si sia in grado di mantenere «la differenza tra la convinzione oggettivata in proposizioni ... e la convinzione implicata nell'esistenza». Si può dunque esistenzialmente «essere-nella-verità» anche se la proposizione che si proclama è sbagliata, e viceversa.³¹ Il giudizio ultimo riguardo a tale «essere-nella-verità» spetta a Dio, che solo scruta i cuori. E che peraltro sussistano margini di incomprendibilità è una conclusione cui la stessa ragione perviene. Al procedere razionale appartiene anzi intimamente «il rispetto del mistero», qui nominato come il «mysterium ineffabile» del cuore di ciascuno.³² È peraltro questa la ragione per la quale il dialogo non può essere mai separato dal silenzio.

Nessun facile irenismo. Domina piuttosto una sostanziale fiducia nelle potenzialità dialogiche pur in una situazione di pluralismo. Un paio di cenni, tuttavia, mettono sull'avviso che c'è dell'altro. Non vanno infatti sottovalutate né l'indicazione iniziale del pericolo dell'ovvietà, né il preciso riferimento alla consapevolezza che il cristiano conserva d'essere un peccatore, tentato egli stesso di orgoglio e di violenza.³³ Sono varchi aperti su uno scenario meno tranquillizzante, che riportano alla memoria quella prima descrizione di una «situazione concupiscente» offerta nello *Handbuch*, una situazione 'pericolosa', segnata dalla tentazione di enfaticizzare e addirittura assolutizzare falsamente la propria prospettiva a scapito di tutte le altre. La circostanza, per la quale il discorso appena commentato vede la luce, sconsiglia probabilmente di riproporre la questione della concupiscenza. Non viene citata neppure quando si ricordano i limiti di una tolleranza genericamente intesa.³⁴ Lo studioso è concentrato intorno ai due poli, pluralismo e dialogo, indisciungibili e insieme problematici in sé e nella reciproca relazione.

³¹ K. RAHNER, *Über den Dialog in der pluralistischen Gesellschaft*, pp. 362-363; trad. it. pp. 92-93*.

³² *Ibidem*, p. 363; trad. it. p. 93.

³³ *Ibidem*, p. 362; trad. it. pp. 91-92.

³⁴ *Ibidem*.

Rahner non si nasconde il fatto che tale problematicità tocca da vicino anche la vita della Chiesa. Sia il rapporto Chiesa-mondo sia le dinamiche interne alla vita ecclesiale si presentano profondamente mutate. Il pluralismo esiste fuori e dentro la Chiesa, per quanto ancora incerta sia l'assunzione di consapevolezza al riguardo. La questione del dialogo è perciò cruciale anche per la Chiesa e non v'è dubbio che l'esigenza inedita di chiarificazione anche teorica di questo nodo costituisce una delle ragioni fondamentali e uno dei motivi conduttori della coraggiosa impresa rappresentata dallo *Handbuch der Pastoraltheologie*.

Quello di 'dialogo' resta un concetto piuttosto oscuro anche quando lo si immette nel discorso sulla Chiesa e nonostante il fatto che tutti vi ricorrano dopo il Concilio Vaticano II. Così si esprime il teologo nella conferenza *Vom Dialog in der Kirche*, che risale essa pure al 1966,³⁵ in cui ribadisce come sia invece assolutamente chiara la necessità che la Chiesa ha di dialogare per attingere una più profonda comprensione di sé in questa condizione di «pluralismo spirituale pressoché illimitato».³⁶

Si noti come il pluralismo sociologico e il pluralismo di *Weltanschauungen* lascino alla fine affiorare il nocciolo del problema, che consiste appunto nel pluralismo dello spirito, nella frammentazione avvertita a livello di coscienza. Rahner ne offre in questo contributo una illustrazione incisiva, che dimostra il grado di maturazione cui la sua sintesi è ormai giunta:

«Con tale pluralismo spirituale s'intende la somma di esperienze, conoscenze, impulsi e possibilità umane in tutti gli ambiti dell'esistenza umana, somma caratterizzata da queste proprietà:

1. è talmente enorme e complessa che non può più essere colta nell'insieme da un singolo individuo, tanto meno governata e integrata in un sistema unitario;
2. deriva dalle più svariate fonti di conoscenza e di esperienza, per giunta non integrate precedentemente, la cui pluralità non può essere adeguatamente superata, sistematizzata e così ordinata nei suoi diversi aspetti da nessuna teoria della scienza a priori;
3. non esiste per questa somma alcun titolare, che sia unico e sempre il medesimo, il quale possa governare con autorità la sua interezza (neppure la Chiesa);

³⁵ K. RAHNER, *Vom Dialog in der Kirche*; trad. it. *Il dialogo nella Chiesa*. La citazione è tratta dall'esordio.

³⁶ *Ibidem*, p. 429; trad. it. p. 521.

4. tutte le componenti di questa somma amorfa – sia pure in modi diversi e in gradi diversi – sono significative per la fede cristiana; tutte queste componenti sono fattori dell'immagine del mondo propria dell'uomo odierno e della sua autointerpretazione, fattori che costituiscono d'altro canto la 'situazione' della sua fede cristiana, le pongono questioni e la pongono in questione».³⁷

Ci siamo sensibilmente avvicinati alla problematica che spiega il ricorso al dato dogmatico della concupiscenza e la sottolineatura della sua dimensione gnoseologica. L'interesse di Rahner si precisa sempre più nella sua natura propriamente teologica. E non solo teologico-pastorale. Se infatti è questa la condizione spirituale oggi – una condizione che non si verifica solo fuori, ma è dentro la Chiesa («Il mondo di questo pluralismo [*Die Welt dieses Pluralismus*] esiste anche nella Chiesa»)³⁸ –, che ne è della teologia o, meglio, delle teologie divenute anch'esse plurali? Come conciliare il pluralismo delle teologie con l'unità della confessione di fede? Come custodire il carattere vincolante della dottrina? Come praticare realmente il dialogo nella Chiesa? Si capisce che il contributo in esame, pur citando precisamente le questioni indicate, non può che procedere a un'elaborazione solo iniziale, alla quale contribuiscono anche alcune sezioni dello *Handbuch der Pastoraltheologie*. Ma la portata degli interrogativi è tale che occuperà sino alla fine l'orizzonte della riflessione rahneriana.

Nell'arco di pochi anni dunque (indicativamente tra il 1961 e il 1966) la questione del pluralismo ha subito in Rahner un'evoluzione e un'accelerazione notevoli. Possiamo scorgere all'opera il rigore logico del pensatore e la felice convergenza di una serie di circostanze, ma certamente non va sottovalutata l'importanza del confronto serrato che, in maniera del tutto evidente, il teologo intrattiene in quegli stessi anni con l'allievo e poi collega Metz.

³⁷ *Ibidem*, pp. 429-430; trad. it. pp. 521-522*.

³⁸ *Ibidem*, p. 430; trad. it. p. 522*.

Mondo mondano e concupiscenza

Conviene riportarsi allo *Handbuch der Pastoraltheologie*. È lì che ci si è presentata una prima traccia dello scambio intercorrente tra Rahner e Metz.¹ Si tratta di un rinvio in nota ad alcune pagine di quest'ultimo contenute nello stesso manuale e complessivamente intitolate «Christologische Fundamente einer theologischen Deutung der Weltlichkeit der Welt».² Prima però di prenderle in esame, non possiamo tralasciare un elemento macroscopico di affinità tra i due teologi, vale a dire l'impiego da parte di entrambi dell'espressione «mondo mondano». Una locuzione certo molto

¹ Possiamo ricordare una serie di circostanze particolarmente significative che testimoniano questo rapporto, a partire dalla pubblicazione nel 1957 della seconda edizione di *Geist in Welt* curata da J.B. Metz e contenente alcuni suoi interventi (apprezzabili ora nell'edizione in SW 2). A Metz Rahner affida anche la rielaborazione di *Hörer des Wortes* in vista della seconda edizione, apparsa nel 1963 (ora in SW 4). In entrambi i casi le integrazioni dell'allievo risultano tutt'altro che irrilevanti, al punto che nel 2003 K. Kreutzer utilizza l'espressione «der Metzsche Rahner», sostenendo che sarebbe 'questo' Rahner, inglobante «die Metzschen Tendenzen zur Hermeneutisierung der Philosophie» e non il Rahner 'metafisico convinto' sin dagli anni della prima stesura di *Geist in Welt* e *Hörer des Wortes*, a essere ampiamente recepito dal Concilio in poi. Cfr. K. KREUTZER, *Rahner, Metz und die fundamentaltheologischen Folgen* (più ampiamente, K. KREUTZER, *Transzendentes versus hermeneutisches Denken*, in particolare pp. 251-370; in lingua italiana cenni in K. KREUTZER, *La Parola e suoi uditori*). Non si deve inoltre dimenticare che risale al 1962 la pubblicazione a Monaco della tesi dottorale di Metz, introdotta da un saggio di Rahner sul rapporto tra il pensiero di Tommaso e la modernità. Cfr. K. RAHNER, *Einführender Essay*; trad. it. *Saggio introduttivo*. Tommaso viene presentato come iniziatore della «svolta antropologica» anche in K. RAHNER, *Bekenntnis zu Thomas von Aquin*, p. 12; trad. it. p. 11. Si tratta dunque di un'intensa collaborazione che i distinti percorsi accademici e le differenti opzioni teologiche dei due trasformano negli anni successivi in un confronto talvolta faticoso, ma sempre improntato a stima reciproca. Lo ripercorreremo entro la nostra prospettiva nell'ultimo capitolo di questa prima parte.

² Cfr. *supra*, parte I, cap. I, § 2. Il contributo si trova in HP II/2, pp. 245-253; trad. it. pp. 18-29. In HP esso fa parte di un articolato paragrafo, interamente scritto da Metz, che reca il titolo «Versuch einer positiven Deutung der bleibenden Weltlichkeit der Welt» (HP II/2, pp. 239-267) e precede il cap. 6, «Das Verhältnis der Kirche zu den verschiedenen Kultursachgebieten», aperto dallo scritto di Rahner sopra esaminato, qui intitolato «Kirche und Welt» (HP II/2, pp. 269-278).

adoperata in quegli anni, ma da Rahner legata *in primis* al nome di Metz, stando a quanto tiene a sottolineare altrove.³

Possiamo dunque cogliere nel vasto impiego che il maestro ne fa nello *Handbuch der Pastoraltheologie* anche un omaggio al brillante allievo.

1. *La mondanità del mondo*

L'assunzione del concetto in Rahner non ha luogo senza che venga chiarita la ragione per la quale pare opportuno ricorrervi e in quale senso vada precisamente inteso. Rahner lo spiega in un paragrafo («Die weltliche Welt») che segue la delineaazione della cosiddetta 'società pluralistica'.⁴ Se è vero – afferma – che il pluralismo rappresenta il tratto sociologico più evidente oggi, si può però individuare «una caratteristica della situazione presente di natura più storico-spirituale». È la «mondanità del mondo», il modo nuovo di considerare il mondo che s'affaccia nella modernità e segna un punto di svolta nella storia spirituale dell'Occidente. Seguiamo la spiegazione del teologo:

«Che cosa s'intende con questa mondanità? Il mondo in cui l'uomo d'oggi vive è un mondo ominizzato [*eine hominisierte Welt*], un mondo [*Welt*] ... che l'uomo si edifica come proprio ambiente [*Umwelt*]. Questa ominizzazione del mondo presuppone una determinata relazione spirituale con il mondo stesso, che antecede le possibilità tecniche dell'uomo rispetto ad un'attiva trasformazione del mondo materiale, una relazione che naturalmente si approfondisce sempre di nuovo e cresce attraverso questa attiva trasformazione del mondo. Questa relazione spirituale dell'uomo con il mondo si fonda (se prescindiamo qui da cause più profonde, interpretabili

³ Cfr. K. RAHNER, *Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation*, p. 639; trad. it. p. 725. Rahner si propone di esaminare il fenomeno complesso della secolarizzazione solo in quanto *Ent-kirchlichung* (laicizzazione) e dunque precisa: «Non parliamo perciò direttamente della comprensione atea del mondo nelle sue forme variegate, del 'mondo senza religione' (Barth, Bonhoeffer), del movimento della 'morte di Dio' (Altizer, Hamilton, van Buren ecc.), della 'interpretazione non-religiosa dei concetti biblici' (Bonhoeffer, Ebeling), del 'mondo mondano' come tale (Metz), della 'età adulta' del mondo, in quanto già preesistente a una diastasi tra mondo e Chiesa ecc.». Cfr. *ibidem*, pp. 638-639; trad. it. p. 725*. A dire il vero, il concetto di mondo mondano pare che si debba far risalire, in prima istanza, a F. Gogarten e all'ambito protestante più che cattolico. Cfr. *infra*, parte I, cap. IV, § 1.

⁴ Ora in SW 19, pp. 273-275; il paragrafo precedente reca per l'appunto il titolo «Die pluralistische Gesellschaft» (pp. 269-273).

solo teologicamente) su quella comprensione della 'natura' che è caratteristica delle scienze della natura moderne. Non gioca qui alcun ruolo, in prima battuta, la questione se la comprensione del mondo elaborata dalle scienze della natura sia giusta o sbagliata, entro quali limiti di metodica scientifica valga, in che misura – pur nella sua validità relativa, ma molto estesa – essa sia ancora una volta abbracciata da un conoscere propriamente metafisico. Qui, in prima battuta, importano soltanto il dato di fatto e la peculiarità di un rapporto con il mondo di tale genere, stabilito dalle scienze della natura in epoca moderna».⁵

Il rapporto che l'uomo moderno occidentale ha istituito con il mondo discende dunque dalla concezione della natura promossa dalle scienze naturali e dal conseguente sviluppo della tecnica, volta alla trasformazione dell'ambiente. «Mondo mondano» è il «mondo ominizzato» – un'altra espressione cara anche a Metz⁶ – svestito di quei panni numinosi o divini che ne avevano protetto l'intima intangibilità sino ai confini dell'epoca moderna. Ora esso viene rappresentato come «un sistema chiuso di legami funzionali»,⁷ nel quale non c'è evidentemente alcun posto per un Dio che sia Causa trascendente e perciò in ogni caso estranea alle coordinate spazio-temporali, le uniche scientificamente disponibili e interessanti. Lapidaria la conclusione di Rahner: «Il mondo delle scienze della natura è così per definitionem senza-Dio [*gott-los*], Dio non vi gioca alcun ruolo».⁸

Una simile visione del mondo si rafforza in modo progressivo nella modernità, alimenta la pervasità della tecnica in tutti i settori, impregna di sé l'intera cultura: le discipline scientifiche, come è ovvio, ma anche l'arte, il diritto, la convivenza sociale. Tutto è così diventato «mondano». Affrancati dal riferimento religioso, i diversi ambiti del sapere e della vita sono divenuti «realmente profani».

Qui si ferma la breve caratterizzazione del «mondo mondano» nello *Handbuch* ad opera di Rahner. Essa consente peraltro di comprendere meglio perché si consideri ineludibile il confronto del credente e del teologo con la mentalità scientifica e con i nuovi

⁵ SW 19, p. 273.

⁶ Si veda, ad esempio, J.B. METZ, *Die Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt*; trad. it. *Il futuro della fede in un mondo ominizzato*, risalente in prima pubblicazione al 1964. Sul saggio di Metz torniamo nel seguito di questo capitolo. Cfr. *infra*, parte I, cap. III, § 3.

⁷ SW 19, p. 273.

⁸ SW 19, p. 274.

modelli di razionalità che essa veicola. Non si tratta semplicemente di una questione tra tante, ma della questione del nostro tempo, che a tutti gli effetti può dirsi «età della scienza».⁹ L'espressione si carica, dopo questo riscontro, di ulteriori sfumature, perde l'alone residuo di neutralità, se è vero che il modello trainante nella modernità è rappresentato non banalmente dalla 'scienza', ma dalle scienze della natura, tendenzialmente tutt'altro che neutrali. E intuiamo almeno la ragione per la quale il tema della concupiscenza nella sua dimensione gnoseologica affiora dapprima proprio in relazione a questo plesso di problemi.

Non si ferma qui, tuttavia, la riflessione rahneriana dedicata al «mondo mondano» nello *Handbuch der Pastoraltheologie*. Non la seguiamo nei dettagli, poiché rischieremmo di smarrire il nostro interesse principale. Ma vanno almeno annotati i momenti principali in cui il teologo vi ritorna. A partire dalla considerazione del «senso teologico della mondanità del mondo»: teologicamente, infatti, rimane insufficiente e oscura la sola descrizione di questa caratteristica pregnante della modernità, che in realtà racchiude un'occasione per comprendere meglio i rapporti tra uomo e mondo, come pure tra Dio e mondo (posto che l'altra faccia della mondanizzazione del mondo è una legittima de-mondanizzazione di Dio).¹⁰ Rahner ribadisce anche nel seguito¹¹ il rinnovato compito della teologia, il contributo che essa può dare alla comprensione del tempo presente e, proprio grazie a questo, alla rinnovata missione della Chiesa. Tenendo conto del fatto che tale missione non può che configurarsi oggi come «coraggio» che si esercita proprio nei confronti della mondanità del mondo,¹² o, detto altrimenti, come «assunzione del mondo mondano» (*Übernahme der weltlichen Welt*)¹³ in vista della sua santificazione.

La prospettiva entro cui Rahner si mantiene è costantemente teologico-pastorale. Ma la nota più volte citata che rimanda al contributo di Metz apre uno spiraglio sulla implicita fondazione dogmatica della sua interpretazione. *Übernahme* ovvero *Annahme*

⁹ SW 19, p. 407. Cfr. *supra*, parte I, cap. I, § 1.

¹⁰ SW 19, pp. 284-286.

¹¹ SW 19, pp. 307-312.

¹² SW 19, pp. 332-336; trad. it. K. RAHNER - U. RANKE-HEINEMANN - K. LEHMANN - A. BÖHM, *La Chiesa nella situazione d'oggi*, pp. 32-38.

¹³ Cfr. SW 19, p. 336; trad. it. p. 38. Altrove – lo si è già visto (*supra*, parte I, cap. II, § 2) e vale anche per lo *Handbuch* – compare il termine *Annahme*, prediletto peraltro da Metz.

del mondo mondano sono vocaboli che trovano la loro calibratura originaria e fondativa nella teologia della relazione del Figlio di Dio fatto uomo con il mondo, quale esso è da sempre e quale si manifesta in modo chiaro nell'odierna condizione.

Ci siamo permessi or ora una sintesi stringatissima della questione, per fissare immediatamente un dato. Ci troviamo nel punto preciso in cui i diversi percorsi confluiscono. Viene qui alla luce, con chiarezza, il nesso tra la questione del pluralismo, che abbiamo visto evolvere nel tema del mondo mondano, e la questione della concupiscenza. Lo introduciamo appoggiandoci alle pagine di Metz, dietro suggerimento dello stesso Rahner. Ma è evidente che vi ritorneremo indagando gli sviluppi dell'elaborazione del nostro autore posteriori allo *Handbuch*.¹⁴ Potremmo definire in prima battuta così il tema di cui parliamo: la differenza tra la *Annahme* cristologica del mondo e la *Annahme* antropologica, differenza all'interno della quale si rende oltremodo evidente il problema della concupiscenza. Che si specifica nel contesto odierno come problema che attiene, in modo del tutto singolare, alla dimensione del sapere.

2. Accettazione cristologica e antropologica del mondo mondano

Rileggiamo il contributo di Metz, «Christologische Fundamente einer theologischen Deutung der Weltlichkeit der Welt», segnalando la traccia che dovette interessare Rahner e che abbiamo appunto raccolto nel titolo. Il motivo conduttore è sicuramente l'«accettazione» del mondo – del mondo nella sua «mondanità» – da parte di Cristo mediante l'incarnazione e la morte di croce. La prima affermazione fondamentale viene dallo stesso Metz scolpita in questi termini: «Dio nel Figlio suo agisce nei confronti del mondo in maniera tale da accettarlo in forma escatologicamente definitiva [*Gott handelt in seinem Sohne so an der Welt, dass er sie in eschatologischer Endgültigkeit annimmt*]». ¹⁵ Per evitare fraintendimenti, lo studioso chiarisce immediatamente:

¹⁴ Cfr. *infra*, parte I, cap. IV, § 1.

¹⁵ *HP* II/2, p. 248; trad. it. p. 22*.

«Si tratta di intendere esattamente questa ‘accettazione’ nella sua dialettica divina e di non equivocarne il senso, ad esempio mediante una interpretazione monofisitica. Un equivoco, questo, che nella storia del cristianesimo ha sempre di nuovo assunto significato. In Gesù Cristo l’uomo e il suo mondo sono stati accettati dalla Parola eterna, definitivamente e irrevocabilmente – nell’unione ipostatica, come la Chiesa e la teologia affermano. Ciò che dunque vale per questa natura assunta vale fondamentalmente per l’accettazione dell’uomo e del suo mondo da parte di Dio».¹⁶

Come la natura umana nell’incarnazione del Figlio di Dio non viene annullata o ridotta a povero strumento della «gesticolazione intramondana di Dio», bensì ricondotta alla sua originaria umana pienezza, così il mondo nell’accettazione amante e liberante di Dio si rivela «nelle sue autentiche possibilità mondane».¹⁷ Se ci si attiene alla verità dell’incarnazione, se si mantiene l’*in-confuse* del dogma cristologico, allora emerge correttamente anche la comprensione del mondo propria del cristianesimo, la sua *Weltverständnis* storico-salvifica che non deprime affatto la dimensione creaturale:

«In questa mediazione storico-salvifica, al contrario, la comprensione della creaturalità (e finitezza) del mondo non viene livellata, bensì purificata e rafforzata. Attraverso l’accettazione del mondo in Gesù Cristo [*Durch die Annahme der Welt in Jesus Christus*] esso non diviene in qualche modo un ‘pezzo’ di Dio, né Dio un ‘settore’ (intramondano) dell’universo. Piuttosto è attraverso ed in questa mediazione che il mondo appare totalmente mondano e Dio totalmente divino; il mondo si rende evidente non già nella sua divinità, ma proprio nella sua non-divinità oppure (e come altrimenti?) nella sua mondanità, nella quale soltanto Dio lo destina a sé (come il radicalmente altro da sé) e lo governa nel suo ‘Spirito’».¹⁸

Il mondo è accettato da Dio in Cristo proprio nella sua mondanità, che perviene così genuinamente a sé stessa. Ma di nuovo questo dato va colto in modo corretto. Si rischia di pensare a un mondo che sia solo trasparenza dell’autocomunicazione di Dio, un mondo già del tutto consegnato a Dio, ‘regno di Dio’ pervenuto a compiutezza. Anche per questa via si tradirebbe la verità dell’incarnazione:

«Ma Dio non ha assunto il mondo *così*. E ciò è dimostrato dalla storia del Cristo. Cristo è venuto nella carne del peccato, è stato ‘passibile’, la

¹⁶ HP II/2, pp. 248-249; trad. it. p. 23*.

¹⁷ HP II/2, pp. 249-250; trad. it. pp. 23-24.

¹⁸ HP II/2, p. 251; trad. it. pp. 25-26*.

sua 'integrità' (come capacità di consegnare l'esistenza *intera* all'amore obbediente a Dio) è nello stesso tempo la sua 'passibilità' ... L' 'integrità' di Cristo non gli risparmia l'abissalità della passione umana e della problematicità dell'uomo, ma è proprio la possibilità più esasperata di patirle in maniera più radicale, ininterrotta e priva di compromessi di quanto non sia dato a noi, creature 'concupiscenti', la cui concupiscenza è sempre nello stesso tempo anche la copertura apriorica della radicalità della loro esistenza 'passibile'. Cristo quindi nella sua umanità accetta il mondo in quella distanza 'infralapsaria' da Dio [*Er nimmt also in seiner Menschheit die Welt in jener 'infralapsarischen' Distanz zu Gott an*], la quale è sì voluta in questa accettazione, ma che tuttavia non è semplicemente identica con l'essere proprio del mondo consegnato a sé stesso, realizzantesi nel suo grado massimo attraverso la sua accettazione da parte di Dio. Questa distanza indica piuttosto il punto di partenza concreto e storico e la via seguita in questa divina accettazione del mondo». ¹⁹

Cristo assume dunque il mondo nella distanza infralapsaria che costituisce la condizione storica in attesa del compimento escatologico. Entra nella «carne del peccato», pur non essendo peccatore. La sua integrità assume in sé la passibilità dell'esistenza umana e dunque egli si espone alla morte e anche alla tentazione di sottrarvisi violando la radicale consegna obbediente a Dio che è il *proprium* dell'integrità. Tutto questo – sottolinea Metz – a partire da una condizione che non conosce concupiscenza. Se la presenza d'essa (come conseguenza del peccato) può rendere più lieve la contraddizione portata all'esistenza dal dolore e dalla morte, in Cristo salta persino questa sorta di meccanismo di giustificazione. Non concupiscenza-passibilità, bensì integrità-passibilità si legano e si compongono nella storia del Figlio di Dio crocifisso, a esprimere un'accettazione della situazione infralapsaria del mondo – del mondo così com'è – che non può evidentemente avere eguali.

Attraverso la considerazione della mondanità del mondo e della singolarità dell'*Annahme* cristologica, di cui non deve perdersi nulla (non la verità dell'incarnazione, non la drammaticità della croce), siamo stati riportati alla questione della concupiscenza. L'uomo e il mondo storicamente non esistono in condizione di integrità. La loro è una situazione di ambivalenza o, in modo più radicale, con il termine coniato dalla tradizione, di concupiscenza. Questo spiega sia il configurarsi singolare dell'accettazione di

¹⁹ HP II/2, p. 252; trad. it. p. 27.

Cristo sia l'andamento della storia del mondo. Non di un ipotetico 'altro mondo', ma precisamente del mondo 'accettato' da Dio, posto sotto il segno della grazia. Se si procedesse a escludere «questo essere-posti-in-storica-ambivalenza 'passibile'-concupiscente del mondo», si misconoscerebbe il crocifisso come «il luogo di questo amore di Dio al mondo ... e il luogo della decisione».²⁰ Il cammino storico del mondo dunque, nella comprensione cristiana, rimane segnato dall'ambivalenza. Il superamento della distanza da Dio e il suo radicalizzarsi ne sono, insieme, l'espressione. Esso

«corre lungo una direzione e secondo un modo apparentemente contraddittorio: *per un verso* come un superamento di questa distanza concupiscente-'passibile' del mondo da Dio (in quanto il mondo è stato realmente accettato da Dio e questo essere accettato [*diese Angenommenheit*] non è soltanto qualcosa che deve ancora realizzarsi, ma è già evento escatologico nel senso di una escatologia realizzantesi e 'produttiva'); questa direzione di movimento è però *per un altro verso* concretamente e *nello stesso tempo* ('*mortem moriendo destruxit*') l'evento sempre più radicale in cui si realizza proprio questa distanza concupiscente-'passibile' del mondo da Dio. È attraverso questa duplice direzione che si attua la storia attraverso cui il mondo conquista la sua realtà eterna e definitivamente valida».²¹

Abbiamo ripercorso l'esposizione di Metz fino al punto preciso dove si fa parola di una 'situazione concupiscente' in cui l'uomo si trova posto. A queste pagine in particolare vuole evidentemente rimandare Rahner, impegnato a delineare tale situazione e i suoi effetti sul versante del sapere. Ma sempre alla sezione di Metz che stiamo esaminando appartiene una nota in tema di concupiscenza, anch'essa illuminante. Essa ci consente peraltro di spostarci sull'altro versante annunciato, vale a dire sull'accettazione antropologica del mondo. Scrive Metz:

«In linguaggio teologico potremmo anche dire: il nostro concreto rapporto credente con il mondo rimane ogni volta 'concupiscente', rimane cioè nella impossibilità di recuperare totalmente la mondanità del mondo come espres-

²⁰ HP II/2, p. 253; trad. it. p. 28*. Impossibile non accostare immediatamente alcune righe di un contributo rahneriano redatto per *Sacramentum mundi*, su cui torneremo distesamente in seguito: «Questo mondo, inoltre, va accettato (contro ogni integralismo) proprio nella sua mondanità *concupiscente* e che *tale* permane e cresce [*in ihrer konkupiszenten und so bleibenden und wachsenden Weltlichkeit*], in quanto assunta da Dio in Cristo. Il cristiano intende questa mondanità concupiscente a partire dal significato salvifico della croce» («Kirche und Welt», p. 1157; trad. it. col. 209*).

²¹ HP II/2, p. 253; trad. it. p. 28 (modificando l'inesistente e quasi incomprensibile «accettazionalità» [*Angenommenheit*] con l'«essere accettato»).

sione del suo liberante 'essere accettato' attraverso la fede [*als Ausdruck ihrer freisetzenden Angenommenheit durch den Glauben*]». ²²

L'autore è passato a considerare i caratteri dell'esistenza cristiana inserita «in un mondo che rimane mondano». ²³ Per quanto dipenda dall'accettazione del mondo in Cristo e cerchi di imitarla, quella del cristiano resta un'accettazione storicamente sempre incompiuta. Una diastasi irriducibile separa fede e mondo. Resta sempre una mondanità non accolta nell'esperienza antropologica. Mentre l'incarnazione e la morte di croce del Figlio di Dio hanno mostrato l'intima *Angenommenheit* del mondo e del mondo liberato nella sua mondanità, il credente sconta la distanza tra il presente e la condizione escatologica definitiva, sperimenta la realtà della concupiscenza proprio attraverso l'impossibilità vissuta di un'accettazione della mondanità del mondo, ²⁴ integralmente compiuta e integralmente liberante.

È interessante notare che il dato teologico della concupiscenza da un lato spiega questa radicale, storica incapacità, ma dall'altro lato è 'spiegato' per suo merito, si rivela in tutta la sua corrispondenza alla condizione storica effettiva, manifesta la differenza che continua a sussistere tra Cristo e il cristiano, impossibilitato a realizzare sino in fondo l'accettazione della mondanità del mondo.

3. *La frammentazione della coscienza*

A questa ripresa della posizione di Metz merita d'essere aggiunto un ulteriore tassello, che trova esso pure un preciso riscontro nella contemporanea riflessione di Rahner.

Ci riferiamo in particolare al contributo *Die Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt*, stilato da Metz nel 1964. ²⁵

²² HP II/2, p. 263 nota 44; trad. it. p. 42*. La nota prosegue con l'importante riferimento a un contributo enciclopedico steso da Metz nel 1962 e dedicato proprio alla concupiscenza, al quale presteremo in seguito l'analitica attenzione dovuta. Cfr. *infra*, parte II, cap. III, § 1.

²³ Così nel titolo di questa parte. Si veda HP II/2, p. 261; cfr. pp. 261-267; trad. it. p. 39 e pp. 39-47.

²⁴ HP II/2, pp. 263-264; trad. it. pp. 41-43.

²⁵ Cfr. *supra*, parte I, cap. III, § 1. Pubblicato dapprima in J.B. METZ (ed), *Weltverständnis im Glauben*, è stato anch'esso riproposto in J.B. METZ, *Zur Theologie der Welt*, pp. 51-71 (cit. da qui); trad. it. pp. 53-74.

Il problema dell'accettazione credente viene qui confrontato con l'effettiva situazione della fede nel contesto contemporaneo, entro quella comprensione del mondo affermatasi con la modernità, per la quale parliamo di «mondo ominizzato» che è pure un «mondo pluralistico». Del pluralismo, in questo caso, importa soprattutto non il profilo sociologico e neppure il moltiplicarsi di *Weltanschauungen*, bensì il riverbero sulla coscienza personale. Siamo in presenza di un inedito pluralismo dell'esperienza, di un *Bewusstseinspluralismus* determinato dal fatto che

«oggi l'uomo deve sempre più vivere a partire dai più diversi impulsi e dalle istanze più disparate, impulsi e istanze che non possono essere ricondotti ad una unità spiritualmente controllabile. Il pericolo della perdita della fede, l'attrazione esercitata dall'incredulità appaiono qui veramente grandi: la religione viene facilmente vista come un 'settore', un punto d'appoggio dell'esperienza, *accanto* ad altri, di questa coscienza del mondo pluralistica. È allora molto difficile per l'uomo armonizzare l'assolutezza dell'esigenza religiosa con il pluralismo del proprio mondo di esperienza».²⁶

La riduzione snaturante e l'emarginazione dell'esperienza religiosa paiono conseguenze inevitabili di questa frammentazione. Ma per Metz esiste un'altra possibilità, vale a dire che si possa essere anche di qui introdotti in un'autentica esperienza di fede. Il che accade

«se la fede non viene vista *in primo luogo* come contenuto di coscienza in concorrenza con altri, bensì come l'esperienza accettata di questo pluralismo incontrollabile e disorientante, se la fede viene quindi intesa come l'esperienza affrontata dell'impossibilità di una visione-del-mondo [*Welt-Anschauung*] globale».²⁷

Di nuovo una questione di *Annahme*. Questa volta l'accettazione si rivolge all'esperienza vissuta dell'irriducibilità del pluralismo. La fede non è impossibile oggi. Assume piuttosto aspetti nuovi. E si rivela di nuovo decisiva, nel momento in cui sa davvero 'accettare' il fatto che il pluralismo vigente è incontrollabile e sa 'sopportare' questa situazione. Non solo: essa può smascherare l'illusorietà della pretesa dilagante di dominio totale; può dire a ragion veduta che, proprio mentre si moltiplicano gli oggetti di cui si dispone, diviene più sfuggente, indisponibile l'unità del soggetto.

²⁶ J.B. METZ, *Zur Theologie der Welt*, p. 65; trad. it. pp. 68-69*.

²⁷ *Ibidem*; trad. it. p. 69*.

Si manifesta di fatto un essere umano sempre più sottratto a sé stesso, paradossalmente sempre più potente e impotente insieme o – con le parole dell'autore – «sempre più potente e attrezzato categorialmente, ... ma sempre più impotente trascendentalmente [*kategorial immer mächtiger und verfügender, ... aber transzendental immer ohnmächtiger*]».²⁸ Ma nell'istante stesso in cui l'uomo contemporaneo si comprende in questo modo, se nonostante tutto egli non rinuncia a ricercare una comprensione e un compimento unitario della propria esistenza, si riapre per lui la prospettiva della fede come consegna al mistero di Dio:

«Questo rischio credente non è un pezzo della realizzazione della nostra esistenza accanto ad altre realizzazioni, bensì proprio l'indisponibile e obbediente consegna dell'unità della nostra vita, che si sottrae a noi stessi, alla sua origine unificante».²⁹

La fisionomia dell'accettazione del mondo da parte del cristiano in Metz va completata con queste osservazioni. Essa è certamente un'accettazione incompiuta, segnata dalla differenza rispetto all'integra e integrale accettazione del mondo mondano da parte di Dio nel Cristo crocifisso. E tuttavia la fede rappresenta in fondo l'unica *chance* anche nell'oggi, non soltanto in virtù di una considerazione generale dell'andamento della storia del mondo, ma precisamente in relazione allo scenario pluralistico della modernità. Secondo Metz solo un'accettazione della vera natura di tale pluralismo quale la fede può realizzare – un pluralismo opaco, che non si lascia attraversare da uno sguardo unificante e minaccia di sbriciolare l'unità del soggetto umano – è in grado di rendere sopportabile la sua insuperabilità, mantenendo aperto l'interesse per la questione antropologicamente irrinunciabile dell'unità della coscienza e dell'unità dell'esistenza.

Superfluo dire quanto queste pagine di Metz si avvicinano alle pagine di Rahner poco sopra ricordate.³⁰ Se poi volessimo fin d'ora sporgerci oltre la soglia temporale segnata dallo *Handbuch der Pastoraltheologie*, ritroveremmo argomentazioni molto simili

²⁸ *Ibidem*, p. 66; trad. it. p. 69*. Gli fa eco Rahner in un intervento pubblicato nel 1972, in cui tra l'altro scrive: «Oggi l'uomo conosce 'categorialmente' troppo, perché possa venirne ancora a capo, perché possa sempre e dappertutto dire come tutto combaci». Cfr. K. RAHNER, *Der Glaube des Christen und die Lehre der Kirche*, p. 274; trad. it. p. 364*.

²⁹ J.B. METZ, *Zur Theologie der Welt*, p. 66; trad. it. p. 70*.

³⁰ In particolare *supra*, parte I, cap. II, § 2.

riguardo alla *Annahme* nella voce curata da Rahner per *Sacramentum mundi* «Kirche und Welt», edita nel 1968, nella quale ritorna il tema della «situazione 'concupiscente'» che contraddistingue il mondo nella sua mondanità.³¹

È probabilmente inutile chiedersi che cosa vada riconosciuto all'uno o all'altro studioso. Preferiamo per parte nostra pensare a uno scambio intenso, senza dubbio determinante per il nostro autore e per la sua riflessione appena avviata intorno al pluralismo e al connesso tema della concupiscenza. Dietro il contributo rahneriano nello *Handbuch der Pastoraltheologie*, che ha costituito il nostro punto di partenza, va intravisto anche questo lavoro comune, questa vicendevole, fruttuosa chiarificazione. È senza dubbio Metz l'interlocutore più diretto di Rahner in questa fase della ricerca e la consonanza tra i due risulta ben percepibile, almeno fino al momento della preparazione dello *Handbuch*.

Subito dopo, però, i percorsi teologici dell'uno e dell'altro incominciano a divergere. Seguiamo per un breve tratto il profilarsi delle differenti opzioni teologiche, osservando al contempo il ruolo che assume man mano la questione della concupiscenza gnoseologica.

³¹ SW 17/2, pp. 1146-1162 (per questo punto, in particolare pp. 1156-1157); trad. it. «Chiesa e mondo», coll. 191-218 (in particolare coll. 207-209). Cfr. anche *infra*, parte I, cap. IV, § 1.

Sulle vie future della teologia rahneriana

Mentre Metz dalla tesi della secolarizzazione e dalla considerazione della «mondanità del mondo» approda al noto tentativo di elaborare una «nuova teologia politica»,¹ Rahner si mostra più cauto nel cavalcare la vasta problematica della secolarizzazione e non trae conseguenze analoghe. Si può dire che «sfiora» la questione «con quella prudenza che gli deriva da una lunga pratica di seria riflessione teologica, la quale gli fa fiutare la complessità, se non l'ambiguità della moda corrente».² È difficile, d'altra parte, sottrarsi all'impressione che si tratti di un nuovo tentativo di apologetica del cristianesimo in tempi difficili, per quanto le diverse versioni vadano doverosamente distinte in relazione alla serietà e alla fondatezza dell'approccio.

Va però subito notato che la transizione compiuta dal nostro teologo attraverso la riflessione sul mondo mondano e attraverso la stretta collaborazione con Metz è tutt'altro che priva di peso per la fisionomia *in fieri* dell'«ultimo Rahner».³ Se da un lato, infatti,

¹ Così nel titolo del volume che raccoglie gli scritti in tema: J.B. METZ, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie: 1967-1997*; trad. it. *Sul concetto della nuova teologia politica: 1967-1997*. L'attributo «nuova» è aggiunto per distinguere la teologia politica dal modello elaborato, a partire dagli anni Venti, dal filosofo C. Schmitt (1888-1985), a proposito del quale – ma anche per un limpido e sintetico inquadramento dell'ampia problematica sia filosofica che teologica – si veda M. NICOLETTI, *Il problema della «teologia politica» nel Novecento*.

² Cfr. A. MILANO, «Secolarizzazione», p. 1419.

³ Facciamo ricorso alla fortunata espressione di Y. TOURENNE, *La théologie du dernier Rahner*. L'autore si riferisce a «l'œuvre de Rahner durant grosso modo les années 1970-1984 par la question de l'articulation entre philosophie et théologie», un'articolazione che, a suo dire, muta in rapporto al periodo precedente determinando una cesura e dunque una specificità dell'«ultimo Rahner» pur nella continuità di fondo (*ibidem*, «Avant-propos», pp. 11-14). Secondo la nostra ricostruzione la cesura risalirebbe a qualche anno prima e sembrerebbe coincidere con l'emergere della nuova chiave interpretativa offerta dalla «concupiscenza gnoseologica» e con il progressivo, meditato allontanamento di Rahner dalla direzione scelta da Metz.

si attenua in modo progressivo nei suoi scritti l'attenzione alla tematica della secolarizzazione⁴ e resta volutamente circoscritta la recezione degli impulsi provenienti dalla nascente teologia politica, dall'altro lato il teologo friburghese è per così dire 'costretto' a delineare di nuovo la propria teologia, a riflettere in particolare sulle questioni epistemologiche che la riguardano. E in questo ripensamento, sollecitato non poco dalla presa di distanza dagli orientamenti di Metz, assume un ruolo centrale proprio il *Leitmotiv* della 'concupiscenza gnoseologica'.

1. *Dalla secolarizzazione di nuovo alla concupiscenza gnoseologica*

Abbiamo accennato all'attenuarsi progressivo dell'interesse direttamente rivolto alla secolarizzazione. È del 1967 – prossimo, dunque, all'edizione dello *Handbuch der Pastoraltheologie* – il contributo più consistente che Rahner dedica all'argomento. Porta il titolo *Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation* e compare nel volume VIII delle *Schriften zur Theologie*,⁵ che è interessante nel suo complesso perché vi sono disseminate numerose tracce della prosecuzione del confronto con Metz.

Costui è ricordato già in apertura del saggio, là dove Rahner dichiara di volersi occupare della secolarizzazione solo in quanto *Säkularisation*, ossia *Ent-kirchlichung* (laicizzazione), e dunque in una prospettiva volutamente limitata, che lascia fuori quel che si è soliti denominare *Säkularisierung* (secolarizzazione) e *Säkularismus* (secolarismo):

«Non parliamo perciò direttamente della comprensione atea del mondo nelle sue forme variegata, del 'mondo senza religione' (Barth, Bonhoeffer), del movimento della 'morte di Dio' (Altizer, Hamilton, van Buren ecc.), della 'interpretazione non-religiosa dei concetti biblici' (Bonhoeffer, Ebeling),

⁴ Sono significativamente poche (8 in totale) le ricorrenze del tema segnalate alla voce «Secularization» nell'indice di D.T. PEKARSKE, *Abstracts of Karl Rahner's Theological Investigations 1-23*, p. 655 (l'elenco è tuttavia di certo incompleto, mancando tra l'altro, sorprendentemente, il rinvio al fondamentale saggio rahneriano, *Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation*, vol. 10 nell'ed. citata, *SzT* VIII nell'ed. tedesca).

⁵ K. RAHNER, *Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation*; trad. it. *Riflessioni teologiche sulla secolarizzazione*, pp. 723-759.

del 'mondo mondano' come tale (Metz), della 'età adulta' del mondo, in quanto già preesistente ad una diastasi tra mondo e Chiesa ecc.».⁶

Cinque in tutto le tesi prospettate da Rahner. Le prime quattro convergono nell'affermazione che non si può affrontare la questione del rapporto Chiesa-mondo nell'attuale contesto secolarizzato e pluralistico ripiegando su posizioni integralistiche, rinnegando la legittima mondanità del mondo o limitandosi a una sua critica negativa. Nella terza tesi si può con chiarezza individuare la versione rahneriana della questione teorica fondamentale sollevata contemporaneamente da Metz. Nello stesso anno (1967), infatti, l'allievo scrive che il «nuovo rapporto di teoria e prassi, di scienza e di morale, di riflessione e di rivoluzione» ormai operante esigerebbe uno spostamento del baricentro teologico dalla ragione teoretica alla ragione pratica, riconoscendo in quest'ultima il nucleo emergente del «problema classico del rapporto tra *fides* e *ratio*».⁷ Ebbene Rahner, riflettendo nella terza

⁶ *Ibidem*, pp. 638-639; trad. it. p. 725*. L'autore riconosce nell'esordio che sul tema in quegli stessi anni s'è scritto «moltissimo» (*ibidem*, p. 639; trad. it. p. 726), il che lo esime dal riproporre eccessive spiegazioni anche della terminologia e dal sostare su tutti gli aspetti dell'inesauribile problematica. Un'idea della sua complessità è data in prima battuta dall'affollarsi di nomi nella citazione riportata. Interessante, se si legge il saggio per intero, la mancanza di qualunque riferimento esplicito a F. Gogarten ('dimenticanza' rimediata con la sua citazione in K. RAHNER, *Die gesellschaftskritische Funktion der Kirche* [1969], nel volume X delle *Schriften*, p. 576 nota 12; in questo caso con lui sono ricordati anche H. Cox e H. Blumenberg; trad. it. p. 723 [ma la traduzione si presenta incompleta rispetto all'originale tedesco]). Gogarten ha senza dubbio largamente influenzato la legittimazione teologica della secolarizzazione, a partire dal suo saggio *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, pubblicato a Stoccarda nel 1953. Risale peraltro a questo stesso anno l'edizione tedesca del fortunato saggio di K. LÖWTH, *Meaning in History*, edito a Chicago nel 1949, la cui tesi fondamentale consiste nell'affermazione che la coscienza storica moderna deriva dal cristianesimo tramite un processo di secolarizzazione dell'escatologia cristiana (per la supposta dipendenza di Löwith da O. Cullmann e per la contrapposta tesi di Blumenberg sulle radici della modernità si veda l'interessante studio di G. PASQUALE, *Oltre la fine della storia*, del 2004: per il rapporto 'storia del mondo-storia della salvezza' in Rahner si veda *ibidem*, pp. 163-170). Emerge chiaramente l'adesione di Rahner alla linea interpretativa della modernità e della secolarizzazione che è stata solo tratteggiata e che riconosce «una legittima mondanizzazione del mondo [*Weltlichwerdung der Welt*] che si attua lentamente nella storia, a partire dalla dinamica del cristianesimo stesso», come si legge nel ricordato saggio *Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation*, p. 639; trad. it. p. 726*.

⁷ Non vogliamo ovviamente affrontare in maniera distesa le argomentazioni di Metz, ma il punto decisivo è quello che abbiamo ricordato; a partire dal quale l'allievo di Rahner si sottrae sempre più al cosiddetto «cerchio magico esistenziale e trascendentale della teologia» per elaborare la propria teologia politica: così si esprime egli stesso nella breve autobiografia intellettuale (1996) che chiude la sua raccolta *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie: 1967-1997* (si veda nel volume anche il saggio del 1967,

tesi sul compito profetico della Chiesa nel contesto secolarizzato, mostra di condividere l'auspicio di uno spostamento di baricentro. La Chiesa – sostiene – deve diventare sempre meno «l'istituzione della verità della ragione teoretica» e sempre più «l'istituzione della verità della ragione pratica», impegnandosi a trasfondere la 'propria' speranza escatologica all'interno del mondo secolare per trasformarlo; a questo scopo sarebbe necessario far evolvere secondo una dimensione politica (attenta dunque alla rilevanza e all'efficacia socio-politica) anche «la teologia (come contenuto) nella sua interezza e l'ecclesiologia in particolare».⁸

Il teologo friburghese pare dunque muoversi in parallelo al brillante allievo, stando sia al testo in esame sia all'intonazione di altri contributi pubblicati nello stesso volume delle *Schriften zur Theologie*: ci riferiamo in particolare a *Christlicher Humanismus* (1966)⁹ e a *Zur Theologie der Hoffnung* (1967).¹⁰ E tuttavia è proprio la continuazione del saggio che stiamo indagando – ma anche, per altri aspetti, la lettura di *Philosophie und Philosophieren in der Theologie* (1967) e *Zur Geschichtlichkeit der Theologie* (1966)¹¹ – a rendere prudenti nel valutare la posizione di Rahner nei confronti di Metz già in questo tornante della vicenda.

La quinta e ultima tesi considera infatti un orizzonte più ampio rispetto alla sola relazione Chiesa-mondo e si sofferma sul rapporto tra mondo secolarizzato e grazia. Rahner dichiara di voler favorire un passo in avanti nella questione mediante il recupero di un dato dogmatico del tutto tradizionale, ma divenuto pressoché irrilevante nella teologia corrente. Si tratta, appunto, della dottrina

dedicato al «problema di una 'teologia politica'», da cui abbiamo tratto le citazioni; trad. it. rispettivamente pp. 225-229 e pp. 9-34). Illuminante – quanto alla ragione teologica secondo la versione della teologia politica – la lettura critica (1979) di G. COLOMBO, *La teologia politica di Johannes Baptist Metz*.

⁸ K. RAHNER, *Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation*, pp. 654-655; trad. it. pp. 744.

⁹ K. RAHNER, *Christlicher Humanismus*, in *SzT VIII*, pp. 240-242 (SW 15, pp. 540-542); trad. it. pp. 280-283.

¹⁰ K. RAHNER, *Zur Theologie der Hoffnung*; trad. it. *Sulla teologia della speranza*.

¹¹ *SzT VIII*, rispettivamente pp. 66-87 e pp. 88-110; trad. it. pp. 73-97 e pp. 99-125. Si tratta di testi assai significativi nel percorso speculativo di Rahner, su cui torneremo nella terza parte. Ci limitiamo qui alla semplice citazione di tali lavori, ricordando che in contemporanea anche Metz riflette sulle medesime problematiche, ma approdando a conclusioni ben distinte: in sintesi all'abbandono del metodo trascendentale in teologia e allo 'spostamento' dalla storicità alla storia, come illustra K. Kreutzer con lucida sintesi. Cfr. K. KREUTZER, *Rahner, Metz und die fundamentaltheologischen Folgen*, pp. 153-155.

della concupiscenza, qui ripresa nei punti che qualificano il dettato tridentino (*DH* 1515) e applicata alla condizione propria del mondo secolarizzato, facendo leva sul presupposto che esso non può che riflettere l'intima situazione concupiscente dell'uomo:

«La situazione di pluralismo concupiscente, che è data con il mondo secolare, e l'abbandonarsi senza riflessione a questa situazione non sono già 'in sé' peccato, ma rappresentano in tutte le dimensioni della realizzazione dell'esistenza umana, anche in quella gnoseologica, la premessa e lo spazio di un'esistenza umana del cristiano agonale e minacciata dalla colpa (della dimenticanza di Dio), esistenza che dal cristiano deve essere accettata e sopportata con realismo in quanto permanente, senza ricorsi ad un'ideologizzazione integralistica di questo mondo».¹²

Questa volta, a differenza di quanto abbiamo visto accadere nello *Handbuch der Pastoraltheologie*, il tema viene sviscerato secondo i differenti aspetti che si trovano accennati nella tesi appena riportata e corrispondono alle affermazioni di Trento. Vi torneremo in modo analitico in seguito, all'interno della rivisitazione della fisionomia della concupiscenza.¹³ Quel che importa rilevare ora, in questo tentativo di profilare in sintesi il percorso di Rahner immediatamente successivo al 1966, è un duplice fatto.

In primo luogo il teologo non lascia cadere l'intuizione che ha preso forma iniziale, solo allusiva, nelle pagine dello *Handbuch*. Vi ritorna con l'intento di svolgerla e di ricavarne stimoli per far progredire il dibattito intorno al cosiddetto 'mondo mondano'. Non solo: egli afferma chiaramente che l'assunzione *in primis* del «mondo» per caratterizzare la situazione di concupiscenza è ben più vantaggiosa di «un'introspezione 'psicologica'»,¹⁴ che rischia peraltro di dimenticare la valenza storica della concupiscenza stessa. Rahner si ripropone, dunque, di ricavare anche nuova intelligenza teologica dal dato dogmatico, illuminato da una prospettiva inusuale.

Ed in effetti un guadagno consistente emerge già, non per caso, nelle poche righe citate. Siamo al secondo fatto merite-

¹² K. RAHNER, *Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation*, p. 660; trad. it. p. 751*. Abbiamo mantenuto il corsivo e il tondo così come si trovano nel testo originale. In termini analoghi si esprime l'autore nel sopra citato «Kirche und Welt», pp. 1150-1157; trad. it. coll. 198-212.

¹³ *Infra*, parte II, cap. III, § 2.

¹⁴ K. RAHNER, *Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation*, p. 661; trad. it. p. 752*.

vole d'essere sottolineato ora. È l'autore stesso, abbandonando il corsivo nel testo, a richiamare l'attenzione del lettore sulla precisazione «anche in quella gnoseologica» (*auch der gnoseologischen*), aggiunta là dove si parla delle differenti dimensioni dell'esistenza umana interessate dalla situazione di concupiscenza. Come se volesse suggerire che questo aspetto della questione è stato sottovalutato, in un certo senso 'non visto' sino al presente. Ed è particolarmente significativo che Rahner scelga proprio la dimensione gnoseologica come esempio per parlare dell'accettazione 'virile' che la concupiscenza richiede, secondo quanto affermato nel Tridentino. Poco oltre scrive che lo stato di lotta (*Agon*) in cui essa pone

«non viene accettato quando l'uomo in fondo si rifiuta di accogliere e sopportare la pluralità non-integrata della sua esistenza e le pulsioni di questa esistenza, nella quale è in ogni caso sempre immerso. Egli non accetta, per esempio, la situazione di concupiscenza gnoseologica della sua esistenza quando sacrifica il confronto aperto tra le sue 'fonti' di conoscenza e d'esperienza plurali e differenti, irriducibili le une alle altre [*den offenen Streit seiner plural verschiedenen, aufeinander nicht reduzierbaren Erfahrungs- und Erkenntnis- 'quellen'*] in favore di un 'sistema', in cui una 'scienza' – fosse pure la teologia o la metafisica – vuole semplicemente dominare sulle altre, senza lasciarsi mettere in questione da loro e lasciarsi storicamente cambiare in un 'dialogo aperto'; questa sarebbe una scienza universale, una scienza che vorrebbe assorbire ed integrare tutte le conoscenze di tutte le scuole e nutrirebbe il timore di non sapere tutto, una scienza che non vuol essere sorpresa da ciò che è davvero 'inaudito' di una conoscenza estranea, per cui non ha previsto alcun posto nel proprio sistema senza dover trasformare sé stessa, sebbene anche l' 'Areopago' dello spirito sia una 'società aperta' con un equilibrio di forze sempre labile». ¹⁵

Lo scenario rappresentato non è dissimile da quello intravisto nello *Handbuch*: uno scenario di possibile prevaricazione di una scienza sulle altre, di una scienza o di un paradigma scientifico che si pretenda assoluto e universale. Rahner evidenzia il pericolo di una 'hybris sistematizzante', che può irretire anche teologia e metafisica e che non solo cerca di comprimere l'irriducibilità reciproca delle fonti della conoscenza e dell'esperienza, ma impedisce altresì che elementi nuovi e imprevisti 'disturbino' la costruzione sistematica così ottenuta. Una sorta di autoimmunizzazione dalla lotta, da quel confronto aperto al quale si è invece impegnati proprio

¹⁵ *Ibidem*, pp. 663-664; trad. it. pp. 755-756*.

dalla situazione di concupiscenza, che va riconosciuta lealmente e affrontata *viriliter*. In questo modo, facendosi scudo con una pretesa «scienza universale», si mira a impedire la critica da parte di altri e si vuol scongiurare l'eventualità di dover cambiare o, almeno, di riconoscersi storicamente mutabili. È quanto accade, come è noto, in ogni forma di integralismo, scientifico o religioso che sia. Una deriva speculare rispetto a quella relativistica nel contesto contemporaneo.

La via opposta additata dal teologo è – di nuovo – quella del «dialogo aperto», del faccia a faccia coraggioso che implica disponibilità al cambiamento. L'Areopago dello spirito è «società aperta», in cui solo in modo artificioso, violento si possono congelare i rapporti di equilibrio. Il che avviene secondo Rahner quando appunto non si ammette la condizione di concupiscenza e si cerca la pacificazione mediante l'annullamento dell'altro. Al di là delle chiare risonanze popperiane,¹⁶ è interessante il fatto che sia il tradizionalissimo dato dogmatico a venire imprevedibilmente proiettato nell'attualissimo dibattito epistemologico e che siano direttamente chiamate in causa teologia e metafisica. L'oblio della dimensione gnoseologica della concupiscenza comporta dunque – secondo Rahner – il rischio di smarrire la consapevolezza che esistono derive assai allettanti nell'esercizio di ciascuna scienza in relazione agli altri saperi. Derive che non risparmiavano filosofia e teologia.

Il problema che il teologo pone appare francamente serio. Si tratterà di vedere in che modo egli provveda ad articolarlo e se davvero la chiave interpretativa introdotta sia plausibile e produttiva. Quel che al momento risulta chiaro è lo scivolamento spontaneo dall'interesse per la secolarizzazione alla tematica della concupiscenza in generale, per finire alle forme della sua manifestazione e persino del suo oblio sul versante della conoscenza.

Una conferma del fatto che è l'ultima questione a funzionare da elemento propulsivo emergente nella riflessione di Rahner proviene da altri contributi pubblicati nel medesimo volume delle *Schriften*. Ci riferiamo ai già citati *Philosophie und Philosophieren in der Theologie* e *Zur Geschichtlichkeit der Theologie*: studi al

¹⁶ Il nome di K. Popper non viene menzionato, tant'è evidente la paternità dei temi ricordati. Al geniale filosofo d'origine tedesca si fa risalire il cosiddetto 'razionalismo critico', che rappresenta un termine di confronto obbligato nel dibattito epistemologico contemporaneo.

cui argomento parrebbe estraneo il dato dogmatico della concupiscenza, ma nei quali Rahner, di nuovo, parla di una situazione concupiscente che si manifesta con inedita chiarezza in ambito sia filosofico che teologico.¹⁷

Vanno insomma mutando gli equilibri interni alla riflessione rahneriana. Il fatto certo è che il nuovo baricentro ricercato dallo studioso risulta sempre meno affine a quello che contemporaneamente va prospettando Metz. Tanto più che alla sua progressiva determinazione concorre in maniera sensibile, fin dal principio, la nuova chiave interpretativa introdotta, che non risveglia invece alcun interesse evidente nel più giovane collega.

Tuttavia, se si scorrono gli indici dei due volumi successivi delle *Schriften* (il IX, edito nel 1970, e il X, uscito nel 1972), si potrebbe avere in prima battuta l'impressione che i percorsi continuino in parallelo. Nel primo troviamo di nuovo un saggio dedicato alla secolarizzazione, *Theologische Überlegungen zu Säkularisation und Atheismus* (concepito nel 1968),¹⁸ e uno scritto dal titolo assai eloquente *Die gesellschaftskritische Funktion der Kirche* (1969);¹⁹ nel secondo volume compare *Zur Theologie der Revolution* (1970).²⁰ Rahner dunque mantiene alta l'attenzione ai temi frequentati di preferenza dalla teologia politica e non manca di citare più volte Metz.²¹ Ma, insieme a questi lavori e ad altri di carattere tradizionalmente dogmatico, in ciascuno dei due volumi inserisce un saggio che tenta di delineare la fisionomia futura della teologia ed è accompagnato da contributi che lasciano pochi dubbi sia riguardo agli orientamenti sostanziali sia rispetto all'importanza strategica via via assunta dalla valorizzazione della 'concupiscenza gnoseologica'.

¹⁷ K. RAHNER, *Philosophie und Philosophieren in der Theologie*, pp. 73-81; trad. it. pp. 81-89; *Zur Geschichtlichkeit der Theologie*, pp. 101-103; trad. it. pp. 114-117.

¹⁸ *SzT* IX, pp. 177-196 (*SW* 15, pp. 573-587); trad. it. pp. 227-252.

¹⁹ *SzT* IX, pp. 569-590; trad. it. pp. 713-743.

²⁰ *SzT* X, pp. 568-586 (*SW* 15, pp. 727-741); trad. it. pp. 727-750.

²¹ Ad esempio in *SzT* IX, p. 569; trad. it. p. 713 e *SzT* X, p. 575 nota 6; trad. it. p. 736.

2. Quale teologia?

Ci soffermiamo sui due saggi che cercano di delineare i tratti della futura teologia. Più precisamente consideriamo i passaggi destinati al confronto con la questione teorica di fondo sollevata da Metz.

In *Die Zukunft der Theologie* (1969) Rahner articola le proprie argomentazioni intorno al crescente e irriducibile pluralismo che interessa anche la teologia.²² Un carattere ineludibile, decisivo per la sua «forma epocale» (*epochale Gestalt*)²³ presente e ancor più futura. Ma quali saranno i contenuti fondamentali della teologia di domani? Quale struttura avrà, fermo restando che dovrà necessariamente differire dalla teologia non pluralistica del passato?

Rahner ammette che è difficile dare risposte univoche. Preferisce moltiplicare gli interrogativi, scavare dentro le domande, prospettare le alternative che corrispondono, in realtà, a modelli diversi di teologia. E in poche righe concentra i termini delle opzioni prevedibili:

«Il principio della strutturazione e la preferenza pur sempre inevitabile per taluni temi teologici [*das Prinzip der Strukturierung und der gar nie vermeidbaren Bevorzugung theologischer Themen*] saranno forse costituiti da una teologia della ragione pratica, dell'azione, da una teologia politica della responsabilità sociale del cristiano e della Chiesa per il mondo profano? Una teologia del futuro sarà forse strutturata in base al compito di una continua critica delle ideologie, che si rivolga alle ideologie profane e alle cattive utopie sociali come pure ai fraintendimenti ideologici del messaggio evangelico e della stessa Chiesa? Una teologia futura si lascerà forse coinvolgere molto più immediatamente ed esplicitamente in un dialogo – strutturante per lei stessa – con le scienze moderne, le quali oggi e in futuro devono essere comprese come autonome rispetto ad una filosofia che va distanziandosi dalle singole scienze ed in questo modo non permettono più alla filosofia d'essere l'unico luogo di trasbordo [*Umschlagplatz*] per la comprensione mondana dell'uomo, per la rivelazione e per la teologia? La teologia del futuro sarà forse strutturata diversamente anche sotto il profilo tematico, dovendo riflettere sulla propria metodologia ed ermeneutica [*ihre eigene Methodologie und eigene Hermeneutik*] con molta più intensità, analogamente alle altre scienze, poiché deve diventare in una certa misura

²² K. RAHNER, *Die Zukunft der Theologie*; trad. it. *Il futuro della teologia*; sull'argomento si veda, nello stesso volume, K. RAHNER, *Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche*; trad. it. *Il pluralismo teologico e l'unità della professione di fede nella Chiesa*.

²³ K. RAHNER, *Die Zukunft der Theologie*, p. 154; trad. it. p. 197*.

teologia della teologia stessa [*Theologie der Theologie selbst*], anche se in questo modo emerge minaccioso e va superato il pericolo mortale di soffocare in un'autoriflessione sterile che non raggiunge più la cosa stessa? La teologia del futuro penserà forse in modalità più trascendentale la storicità formale della storia della salvezza, cui naturalmente rimane sempre rimandata, oppure si affiderà molto rapidamente, con inedita disinvoltura, alla storia e alla sua apertura al futuro?

Si possono porre queste domande e molte altre simili in riferimento alla tematica prediletta della futura teologia. Oggi è ancora assai difficile rispondervi e il gran numero di domande del genere, che plausibilmente non si può risolvere in favore di un'unica domanda e risposta, ci rinvia ancora una volta ad un prevedibile pluralismo di teologie del futuro».²⁴

Proviamo a raccogliere in pochi interrogativi i molti stimoli. Quale potrà essere – si chiede lo studioso – il principio strutturante e quali i temi di punta della futura teologia? Forse la ragione pratica, come vuole la teologia politica? Forse la storia, più che la storicità? Oppure il dialogo con le scienze moderne, più ancora che con la filosofia? O forse si avrà una decisa svolta in direzione metodologica, tale da tradurre l'intera teologia in una sorta di «*Theologie der Theologie*», con tutti i rischi del caso? Rahner lascia aperte le questioni. Ribadisce soltanto la convinzione che si manifesterà in ogni caso il carattere pluralistico della teologia. In sostanza raccoglie, con la consueta lucidità, i temi che vanno occupando lo scenario teologico e nella sezione immediatamente successiva torna sul nodo 'ragione teoretica/ragione pratica',²⁵

²⁴ *Ibidem*, pp. 154-155; trad. it. pp. 198-199*.

²⁵ Superfluo sottolineare che non si tratta di una 'duplice' ragione e in questo senso una determinazione non può ovviamente escludere l'altra. Alla voce «*Theologie*» curata per *Sacramentum mundi* (1969), Rahner illustra così la loro unità e differenza entro «l'unico sapere dell'uomo»: «*Ragione teoretica e pratica* stanno continuamente in unità e in differenza e questo rapporto ha a sua volta una storia, che non può mai venir riflessa e guidata adeguatamente dalla ragione teoretica. Ragione teoretica e pratica costituiscono insieme in questa unità e differenza l'unico sapere dell'uomo. Per 'ragione teoretica' s'intende in primo luogo la ragione che coglie ('metafisicamente') le necessità trascendentali e ('scientificamente') cerca di sistematizzare le concrete esperienze empiriche e di inserirle in connessioni funzionali chiaramente individuabili; per questo tale ragione, misurata sulla tecnica dell'odierna scienza, può esistere in uno stadio prescientifico della sua storia. Per 'ragione pratica' s'intende quella conoscenza che in fondo è immanente alla decisione libera e però non arbitraria (nella quale l'uomo ha già sempre attuato sé in un modo o nell'altro) e può essere conseguita solo in quella stessa decisione. La scienza riflessa non può trascurare il fatto che rimane riferita a questo insieme costituito da ragione teoretica e pratica, riflette questo insieme e non lo ricomprende mai adeguatamente, in quanto l'attuarsi di questa riflessione non può a sua volta essere riflesso un'altra volta». Cfr. K. RAHNER, «*Theologie*», p. 1301; trad. it. coll. 210-211*.

ammettendo che, se la teologia in futuro dovrà incoraggiare decisioni ecclesiali adeguate al momento storico ed efficaci, essa dovrà perciò riconoscere «un legittimo primato alla ragione pratica, alla libertà, all'azione, al futuro».²⁶

Si può parlare di uno sbilanciamento nella direzione propugnata da Metz, oppure emerge semplicemente l'esigenza di un doveroso ri-bilanciamento che compensi l'astrattezza e astoricità di tanta teologia centrata sulla ragione teoretica?

La complessità delle domande lasciate aperte fa propendere per quest'ultima ipotesi, confermata d'altra parte da due fatti concomitanti. In primo luogo, nel volume IX delle *Schriften* Rahner pubblica anche tre lezioni tenute a Montreal l'anno precedente (1969) dal titolo *Überlegungen zur Methode der Theologie*,²⁷ in cui riafferma a chiare lettere la convinzione che è del tutto urgente e necessario l'esercizio di una «teologia trascendentale», operante cioè con il metodo dell'interrogazione trascendentale inaugurato in filosofia da Cartesio e sviluppato da Kant e dall'idealismo tedesco.²⁸ In secondo luogo, nello stesso anno (1969) compare in *Sacramentum mundi* la voce «Theologische Erkenntnis- und Methodenlehre», assai articolata e impegnativa, a proposito della quale basti per ora ricordare che l'autore lamenta la mancanza, nell'ambito della teologia cattolica, di una gnoseologia e metodologia teologiche tematicamente sviluppate, e tra le cause di questa assenza indica il mancato esercizio di una teologia trascendentale.²⁹

Dunque Rahner non si mostra affatto intenzionato ad abbandonare il metodo trascendentale, assecondando gli indirizzi della nascente teologia politica.³⁰ E non intende lasciar cadere

²⁶ K. RAHNER, *Die Zukunft der Theologie*, p. 155; trad. it. p. 199*.

²⁷ K. RAHNER, *Überlegungen zur Methode der Theologie*; trad. it. *Riflessioni sul metodo della teologia*.

²⁸ All'argomento è dedicata l'intera seconda lezione: *ibidem*, pp. 95-113; trad. it. pp. 119-141. Cfr. Y. TOURENNE, *La théologie du dernier Rahner*, pp. 205-235.

²⁹ Il contributo, dapprima pubblicato in *SM*, si può leggere in *SW* 17/2, pp. 1319-1325; trad. it. coll. 328-337 (si veda anche la voce «Transzendentaltheologie», pp. 1332-1337; trad. it. coll. 347-353). Su questi contributi e sul citato *Überlegungen zur Methode der Theologie* torneremo nella parte terza.

³⁰ H. Verweyen, ricordando la critica di Metz alla teologia «astratta e astorica del soggetto» e al «cristianesimo idealistico-trascendentale» imputabili anche a Rahner, non manca di sottolineare la disinvoltura con cui nel dibattito contemporaneo si usa il termine 'trascendentale' e ne elenca tre differenti concezioni: quella originariamente kantiana («un puro e semplice 'a priori apriorico'»); una seconda che tiene conto della storicità della comprensione e dunque dell'impossibilità di un a priori puro e semplice; una terza corrispondente alla 'versione teologica' di Rahner dopo l'introduzione dell'esistenziale

il pungolo speculativo costituito dalla 'scoperta' della concupiscenza gnoseologica, tant'è vero che torna in argomento proprio in *Überlegungen zur Methode der Theologie*, caratterizzando il pluralismo filosofico-teologico crescente come «questa situazione di concupiscenza gnoseologica» (*diese gnoseologische konkupis-zente Situation*).³¹

Ma occupiamoci del secondo saggio sulla fisionomia ventura della teologia, che compare nel volume X delle *Schriften zur Theologie* con il titolo *Über künftige Wege der Theologie* (1970).³² È uno scritto per certi aspetti ripetitivo – e non potrebbe essere altrimenti – rispetto a quello analogo del 1969 (*Die Zukunft der Theologie*), soprattutto per quanto concerne l'argomentazione dell'inevitabilità e necessità del pluralismo teologico. Ma la posizione di Rahner risulta maturata proprio in riferimento, da un lato, al ruolo della «teologia trascendentale» e, dall'altro, alla funzione della «teologia politica». Le due sono significativamente trattate in due parti distinte del contributo: la prima all'interno degli «Allgemeine Züge in künftiger Theologie»,³³ la seconda tra gli «Akzente in künftiger Theologie». ³⁴ A segnalare il fatto che esse non stanno per Rahner sullo stesso piano e per questo l'una non può avere la pretesa di cancellare l'altra.

La riaffermazione del valore del metodo trascendentale in teologia è quanto mai forte e precisa. Di un metodo infatti si tratta o, se si preferisce, di un compito che ciascuna teologia a proprio modo – ribadisce Rahner – si trova ad adempiere. Non ha la pretesa di essere «il tutto della teologia» e nemmeno intende privatizzare la fede, importando una filosofia individualistica incentrata su un soggetto «monadico» (*monadenhaften*) e

soprannaturale (dunque alla 'teologia trascendentale' di Rahner). È a questa terza che si rivolgerebbe la critica di Metz, in particolare al concetto di 'esperienza trascendentale' presentato, il quale non avrebbe la struttura dell'esperienza storica, sempre attraversata da contraddizioni e antagonismi. Cfr. H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort*, pp. 125-127; trad. it. pp. 148-150.

³¹ K. RAHNER, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, p. 84; trad. it. p. 105*.

³² K. RAHNER, *Über künftige Wege der Theologie*, pp. 41-69; trad. it. pp. 51-93.

³³ *Ibidem*, pp. 44-56; trad. it. pp. 57-74 («Linee generali della futura teologia»). Per la teologia trascendentale, si vedano le pp. 54-56; trad. it. pp. 71-74. Le altre 'linee generali' indicate sono il pluralismo, il carattere mistagogico-missionario e quello demitizzante.

³⁴ *Ibidem*, pp. 56-67; trad. it. pp. 74-90 («Accentuazioni poste nella futura teologia»). Per la «teologia politica» (virgolettata nel testo) si vedano le pp. 65-67; trad. it. pp. 87-90. Gli altri 'accenti' cadrebbero sulla storia del dogma, sull'esegesi e sull'ecumenismo (per quest'ultimo si veda anche, nello stesso volume, K. RAHNER, *Ökumenische Theologie der Zukunft*; trad. it. *Teologia ecumenica del futuro*).

togliendo rilevanza sociale alla fede stessa (ed in questo senso è anch'essa 'teologia politica').³⁵

Il confronto con le obiezioni di Metz alla teologia trascendentale non potrebbe essere più esplicito e si completa con un ritorno sulle questioni della storia e della ragione pratica:

«Alla teologia trascendentale appartiene direttamente l'auto-limitazione che le è propria, ma in forma riflessa [*ihre eigene, aber reflektierte Selbstbeschränkung*]. Ciò significa la ponderata comprensione del fatto che un uomo non può vivere soltanto di una metafisica dell'essenza o di una filosofia della propria storicità, ma vive solo mediante la sopportazione e la costruzione responsabile della propria storia, la quale non è mai oggetto adeguato di riflessione (né quanto al domani né quanto al passato) da parte della ragione teoretica. E tuttavia è necessario che in futuro vi sia qualcosa come una teologia trascendentale esercitata in maniera più riflessa e più metodica».³⁶

La teologia trascendentale 'sa' – sostiene Rahner – che la libera concretezza storica non può essere costretta entro categorie esaurienti elaborate dalla ragione teoretica. Ma – aggiunge – in futuro, anziché ritirarsi, essa dovrà operare con maggiore accortezza. Senza avanzare pretese totalizzanti, bensì assolvendo sempre meglio un compito critico preciso: tematizzare le «condizioni a priori nel soggetto credente per la comprensione delle verità di fede fondamentali».³⁷

Per questa ragione il teologo afferma di non poter comprendere «come mai una teologia trascendentale e una teologia politica dovrebbero escludersi o sostituirsi a vicenda», a meno che la teologia politica non avanzi a sua volta una pretesa totalizzante, non voglia presentarsi come «*die Theologie der Zukunft*» destinata a subentrare a tutte le teologie preesistenti in forza della mutata situazione sociale.³⁸ Rahner ammette anche di non essere certo d'aver ben compreso quel che s'intende con teologia politica

³⁵ K. RAHNER, *Über künftige Wege der Theologie*, pp. 54-56; trad. it. *Sulle vie future della teologia*, pp. 71-74.

³⁶ *Ibidem*, p. 55; trad. it. p. 72*.

³⁷ *Ibidem*, pp. 55-56; trad. it. pp. 72-73*.

³⁸ *Ibidem*, p. 66; cfr. pp. 65-67; trad. it. p. 89; cfr. pp. 87-90. Sulla possibilità e necessità di 'più' teologie in futuro e sulla distinta posizione della teologia trascendentale Rahner si sofferma anche nell'ultimo paragrafo («*Die Theologie der Zukunft*») della voce «*Theologiegeschichte*», che si conclude in questo modo: «Rispetto a queste teologie che si possono forse prevedere, la teologia trascendentale si colloca trasversalmente come momento di ogni teologia che comprenda sé stessa [*ein Moment in jeder sich selbst verstehenden Theologie*]» (SW 17/2, p. 1319; trad. it. col. 346*).

(non è il solo, tant'è vero che Metz, incalzato dai critici, cercherà più volte nel corso degli anni di spiegare il progetto), ma è certamente significativa la circostanza che in ogni caso ritiene di non doverle assegnare altra collocazione se non nell'ambito delle accentuazioni possibili, persino necessarie, nel pluralismo teologico presente e futuro.

La posizione del teologo emerge ormai con chiarezza. Si trova ribadita anche altrove, nel medesimo volume delle *Schriften*, dove s'affaccia il riferimento alla «funzione di una 'teologia politica'». ³⁹ È la posizione che verrà mantenuta sino alla fine. ⁴⁰

Dal confronto con le tematiche della secolarizzazione e del pluralismo esce insomma rafforzata in Rahner la convinzione che è necessario spendere energie ancor maggiori sul versante della ragione teoretica e non rinunciarvi, conformandosi all'inclinazione pratica della ragione illuministica. Certo, la nuova situazione va messa in conto e va interpretata giovandosi dello strumentario teologico disponibile, il quale offre in proposito, secondo il nostro autore, una chiave ermeneutica che vi si adatta molto bene: la «concupiscenza» e più precisamente la «concupiscenza gnoseologica».

³⁹ Cfr. K. RAHNER, *Zur Theologie der Revolution*, in *SzT X*, p. 575 nota 6 (SW 15, p. 732); trad. it. p. 736. In *Ökumenische Theologie der Zukunft* l'autore rileva come in Germania entrambe le confessioni cristiane, la cattolica e la evangelica, vadano coltivando una teologia politica (*ibidem*, p. 508; trad. it. p. 647).

⁴⁰ In proposito sono interessanti due conversazioni risalenti ai primi anni Ottanta e riportate ora parzialmente in K. RAHNER, *Politische Dimensionen des Christentums*, pp. 58-60; trad. it. pp. 70-72. Nell'una («Gespräch mit Gwendoline Jarczyk», 1983), Rahner afferma che la teologia, occupandosi dell'uomo come «uditore della Parola», non può ignorare l'apporto delle scienze umane e delle moderne scienze della natura; deve anche diventare «in un certo senso teologia politica»; aggiunge che nonostante i molti punti controversi con l'allievo Metz c'è in comune la convinzione sostanziale dell'interesse delle scienze sociopolitiche per la teologia (*ibidem*, pp. 58-59; trad. it. pp. 70-71). Nell'altra conversazione («Gespräch im Norddeutschen Rundfunk», 1981), il punto riguarda i metodi di verifica in teologia, ma il teologo riconosce un certo interesse anche alle argomentazioni e al metodo della «cosiddetta teologia politica», quando riflette sulla 'tenuta' della teologia di fronte alla domanda della rilevanza sociopolitica e sociocritica (*ibidem*, p. 60; trad. it. p. 71). In entrambi i casi troviamo ribadita la stima di Rahner per Metz e, di nuovo, l'ammissione di una «funzione» esercitata dalla teologia politica all'interno della teologia. Ma non più di questo e, anzi, è particolarmente indicativo nel primo intervento il richiamo al motivo più noto dell'antropologia trascendentale rahneriana, all'uomo inteso come *Hörer des Wortes*. D'altra parte, Metz sottolinea ripetutamente la distanza tra la propria impostazione – che definisce post-idealistica, preoccupata di valorizzare nuovi *loci* e nuovi soggetti teologici – e quella del maestro, distanza derivante in fondo da modi divergenti d'affrontare la situazione di crisi: in proposito si veda, ad esempio, J.B. METZ, *An Identity Crisis In Christianity?*.

Non sembri arbitraria l'insistenza su questo dato e la sua presentazione nei termini di elemento propulsivo fondamentale nel percorso dell'«ultimo Rahner». Basta scorrere gli altri saggi che accompagnano *Über künftige Wege der Theologie* nella sezione «Theologie als Wissenschaft» del decimo volume.

Accanto a due scritti significativamente dedicati a Tommaso d'Aquino,⁴¹ Rahner sceglie di pubblicare tre conferenze: la prima è dedicata al mutato rapporto tra filosofia e teologia (*Zum heutigen Verhältnis von Philosophie und Theologie*, 1971);⁴² le altre due, rispettivamente, ai compiti della teologia nel dialogo scientifico interdisciplinare (*Die Theologie im interdisziplinären Gespräch der Wissenschaften*, 1970)⁴³ ed ai rapporti tra la teologia e le altre scienze, in particolare le scienze della natura (*Zum Verhältnis zwischen Theologie und heutigen Wissenschaften*, 1971).⁴⁴ In ciascuno di questi testi la concupiscenza gnoseologica viene introdotta per illuminare il doloroso stato di conflittualità irrisolta – e irrisolvibile con la violenza – che si verifica tra i diversi saperi.

Ciò vale nel caso della non facile relazione tra filosofia e teologia dopo l'autonomizzazione o secolarizzazione della prima. Un problema, questo, che per Rahner emerge già da una interpretazione corretta del Concilio Vaticano I:

«Se il Concilio di Trento è stato il concilio del pluralismo concupiscente nella dimensione della decisione morale, il Vaticano I è stato il concilio del pluralismo concupiscente nella dimensione della ragione teoretica, in quanto essa esiste concretamente nell'uomo. In questo ambito non vogliamo ancora ammettere sempre questo pluralismo concupiscente».⁴⁵

⁴¹ Per Rahner Tommaso è realmente *doctor communis*, da riscoprire sempre evitando di lasciarsi ingannare dalla ben diversa statura dei suoi continuatori. Cfr. K. RAHNER, *Bekenntnis zu Thomas von Aquin* [1972]; Metz viene citato due volte: *ibidem*, p. 13; trad. it. pp. 12-13. Il teologo friburghese riconosce d'avere un debito con l'Aquinato anche per quanto riguarda la concezione della verità, tanto da pubblicare in *SzT X* il testo fin lì inedito di una conferenza tenuta nel 1938 dal titolo *Die Wahrheit bei Thomas von Aquin*. Non un omaggio alquanto tardivo a Tommaso, evidentemente, ma la chiara indicazione della centralità che la questione 'forte' della verità – non riducibile al problema della verificaione – continua a rivestire per Rahner nel contesto attuale irreversibilmente pluralistico e tentato dalle derive del relativismo e dell'integralismo.

⁴² K. RAHNER, *Zum heutigen Verhältnis von Philosophie und Theologie*; trad. it. *Sul rapporto odierno tra filosofia e teologia*.

⁴³ K. RAHNER, *Die Theologie im interdisziplinären Gespräch der Wissenschaften*; trad. it. *La teologia nel dialogo interdisciplinare delle scienze*.

⁴⁴ K. RAHNER, *Zum Verhältnis zwischen Theologie und heutigen Wissenschaften*; trad. it. *Sul rapporto intercorrente tra teologia e scienze naturali*.

⁴⁵ K. RAHNER, *Zum heutigen Verhältnis von Philosophie und Theologie*, pp. 78-79; trad. it. pp. 106-107*.

La 'scoperta' della dimensione gnoseologica della concupiscenza è, quindi, secondo Rahner una 'riscoperta' dell'intenzione del Vaticano I. Non si tratta del vezzo di un teologo a corto di argomentazioni di fronte alle problematiche poste dal pluralismo, bensì di una rinnovata comprensione dell'autorevole pronunciamento. Torneremo ovviamente su questo preciso punto e su questo scritto (come sui due successivi).⁴⁶ Ma è importante notare fin d'ora quanto la chiave interpretativa proposta esca ancor più rafforzata e fondata dal riferimento magisteriale addotto.

Il teologo è evidentemente del tutto persuaso della pertinenza dogmatica della 'riscoperta' e del suo interesse sul fronte del dibattito epistemologico. Lo confermano le ricorrenze di questo tema negli altri due lavori ricordati: in *Die Theologie im interdisziplinären Gespräch der Wissenschaften* compare addirittura un paragrafo intitolato alla «Gnoseologische Konkupiszenzsituation», espressione con cui si vuol indicare la situazione complessa che la teologia è chiamata a illuminare e custodire contro il pericolo delle vicendevole sopraffazione delle scienze;⁴⁷ in *Zum Verhältnis zwischen Theologie und heutigen Wissenschaften* viene data per presupposta l'affermazione di un pluralismo mai adeguatamente superabile, che si può denominare 'concupiscenza gnoseologica'

«per indicare che nell'ambito della conoscenza [*auf dem Gebiet der Erkenntnis*] esistono problemi analoghi a quelli che la teologia tradizionale ha evidenziato più esattamente nel solo ambito degli impulsi volitivi [*nur auf dem Gebiet der Willensantriebe*]». ⁴⁸

Il tema si è ormai definitivamente insediato nel cuore della riflessione rahneriana. E questo accade nei primi anni Settanta, allorquando, su impulso iniziale di Gerhard Sauter, si apre una nuova fase nel cosiddetto *Methodenstreit* che attraversa lo scenario teologico, non solo protestante. Si attenua infatti l'interesse per la prospettiva ermeneutica e storico-escatologica, prevalente negli anni Sessanta, ed emerge nella letteratura proprio la questione della 'teologia come scienza'.⁴⁹

⁴⁶ Cfr. *infra*, parte III, cap. I, § 4.

⁴⁷ K. RAHNER, *Die Theologie im interdisziplinären Gespräch der Wissenschaften*, p. 701; trad. it. pp. 132-133.

⁴⁸ K. RAHNER, *Zum Verhältnis zwischen Theologie und heutigen Wissenschaften*, p. 105 (SW 15, p. 704); trad. it. p. 141*.

⁴⁹ Ricordiamo G. SAUTER, *Vor einem neuen Methodenstreit in der Theologie?* e l'introduzione dello stesso autore a *Theologie als Wissenschaft*, per i quali – e per un più

3. *La necessità di un passo indietro*

Non ci eravamo ingannati segnalando fin dal principio la complessità dell'argomento che vogliamo indagare. Non era esagerata l'immagine dell'intricata matassa, cui siamo ricorsi. È vero, però, che siamo stati aiutati a dipanarla un poco sia dai fili di carattere lessicale individuati nello *Handbuch der Pastoraltheologie*, sia dal riconoscimento dell'importanza del confronto con Metz negli anni in cui Rahner matura le proprie convinzioni di fondo in tema di pluralismo e 'riscopre' la dimensione gnoseologica della concupiscenza.

È lucida la sua ricognizione delle opportunità e dei pericoli che l'inedita condizione di pluralismo comporta, in particolare, nel panorama dei saperi. Esiste il pericolo di un relativismo pervasivo, che non riconosce alcuno spazio alla questione della verità e la cui professione di tolleranza serve a camuffare la violenza alternativamente esercitata dall'uno o dall'altro degli attori in gioco. Ma esiste anche il rischio di una sorta di autoimmunizzazione dal pluralismo, di un'estraniamento dal gioco, di una chiusura al dialogo, di una 'hybris sistematizzante' che provvede a costruire saperi chiusi con pretesa di validità universale e, insieme, ostinatamente inverificabili. Assai opportunamente Rahner ricorda che anche la teologia è tentata di procedere in questa direzione: non solo quando si ritrae sulla difensiva di fronte al pluralismo circostante, ma anche quando tacita il pluralismo che caratterizza la sua stessa figura storica.

Sono derive sempre possibili e, anzi, in qualche modo prevedibili se si tiene conto di quel fattore che il teologo reputa decisivo per interpretare e affrontare correttamente l'irreversibile pluralismo, ossia la concupiscenza nella sua declinazione gnoseologica. Certo, la tolleranza e il dialogo sono giustamente invocati,

ampio panorama dell'intera questione – si veda G. ANGELINI - G. COLOMBO - P. SEQUERI, *Teologia, ermeneutica e teoria*. I lavori di Sauter suscitano una vasta eco, non solo in ambito protestante, tanto da far presumere che anche Rahner ne avesse conoscenza. Ma, come capita nella maggior parte dei casi, il nostro autore non cita le sue fonti di ispirazione; tale eventuale influenza non sminuirebbe peraltro il suo personale, finissimo intuito per i nodi teologici emergenti, la sua abilità da 'rabbdomante' in teologia (così lo definì notoriamente H.U. von Balthasar, che pure non gli risparmiava critiche severe). Profondità speculativa, attenzione alle novità in ambito teologico ed ecclesiale e 'fiuto' da intellettuale sperimentato sono tutti elementi che non possono mai essere separati quando si considera il percorso rahneriano.

dal momento che la questione divenuta critica è la pacifica coesistenza dei diversi. Ma proprio attraverso la ripetuta introduzione del concetto di concupiscenza gnoseologica e l'insistenza sul metodo trascendentale in teologia, Rahner suggerisce che non bisogna fermarsi lì.

La situazione pluralistica richiede che si rifletta con rinnovato vigore intorno a una teoria della conoscenza, anche teologica, che non dimentichi ovvero occulti il dato della concupiscenza infralapsaria. Concupiscenza che interferisce nelle modalità d'esercizio della conoscenza. Si tratta di un'attenzione doverosa. Essa può non soltanto consentire di comprendere meglio l'inedita condizione di conflittualità tra le scienze, ma anche condurre a un ripensamento della teologia, delle sue risorse e dei suoi limiti, dei suoi assetti e dei suoi nuovi compiti nel dialogo con le scienze vecchie e nuove. In questa direzione la domanda cruciale diventa: 'quale teologia' va praticata perché la consapevolezza dello stato di concupiscenza gnoseologica sia in essa operante ed evidente?

La sostanziale uniformità del passato, giustificata dalla situazione culturale e sostenuta dall'insegnamento del magistero, non poteva favorire l'emergere di un simile interrogativo, che pure interessa la teologia in tutte le sue figure storiche e in tutte le fasi del suo esercizio. Non si tratta soltanto, infatti, di un problema della teologia nel contesto contemporaneo, se è vero che l'esistenza di una condizione di concupiscenza 'anche' gnoseologica rappresenta un dato permanente nella storia dell'umanità dopo la colpa d'origine. E tuttavia è l'esperienza contemporanea del pluralismo a rendere manifesto questo dato permanente, a sollecitare una profonda riflessione centrata appunto sul 'non-ancora-visto', sul versante 'dimenticato' della concupiscenza. Un compito nuovo che la teologia deve prescriversi: sia per rimediare al difetto di riflessione su di sé (una teologia della teologia è ancora da farsi secondo Rahner, per quanto l'impresa non sia in sé al riparo da possibili derive involutive), sia per superare la paralizzante diffidenza nei confronti del pluralismo indotta dalla vicenda modernista (un problema che il teologo ha ben presente),⁵⁰ sia per favorire, con il proprio contributo del tutto specifico, la coesistenza dei saperi.

⁵⁰ Si veda, a puro titolo d'esempio, l'invito rivolto ai giovani teologi a essere «antimodernistisch modern» in K. RAHNER, *Eine Theologie, mit der wir leben können*, pp. 113-114; trad. it. pp. 154-157.

Il percorso svolto fino ad ora ci ha permesso di giungere a queste prime conclusioni. Soprattutto abbiamo intuito perché il fiuto teologico di Rahner non si sia fermato sui temi della tolleranza e del dialogo, né si sia lasciato dirottare sulle vie della teologia politica. La posta in gioco sul versante epistemologico gli deve essere apparsa sin dal principio alta e meritevole d'essere presa in seria considerazione. Tanto più che Rahner all'appuntamento con l'intuizione della centralità della concupiscenza gnoseologica arriva dopo aver ragionato a lungo intorno al tema della concupiscenza in versione morale e dogmatica. Ha quindi ben presenti le coordinate dell'argomento e per questo riesce agevolmente a proiettarle nel nuovo orizzonte indagato.

Con ogni probabilità non è così per chiunque cerchi di comprendere correttamente il rilievo assegnato alla concupiscenza gnoseologica. Per questa ragione abbiamo preferito portarci subito all'origine della questione, vale a dire alle pagine dello *Handbuch der Pastoraltheologie* che includono la prima attestazione del nostro tema specifico. Abbiamo poi inseguito alcune tracce significative per ricostruire l'*ante factum* prossimo e il *post factum* immediato di quelle pagine. Ma per poter proseguire con la necessaria acribia, senza sacrificare involontariamente aspetti rilevanti, dobbiamo recuperare almeno in parte lo svantaggio sull'autore. È necessario allora un passo indietro, una ricostruzione più accurata della fisionomia della concupiscenza secondo i suoi differenti profili, a partire dal remoto saggio del 1941 intitolato *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*.⁵¹

⁵¹ Ora, con la sezione aggiunta nel 1954, compare in SW 8, pp. 3-32; trad. it. pp. 281-338.

Parte seconda

Interpretazioni della concupiscenza

Un interesse antico

«Interpretazioni»: un plurale giustificato non solo dal fatto che Rahner – come abbiamo avuto modo di constatare sin qui – invita a reinterpretare il dato tradizionale, a riscoprire una dimensione della concupiscenza rimasta pressoché in ombra nella teologia passata e corrente, e ritenuta invece fondamentale per la comprensione della condizione pluralistica odierna. Altri motivi sorreggono l'uso del plurale «interpretazioni». In realtà la riflessione che il gesuita dedica all'argomento conosce variazioni non di poco conto. A nostro giudizio siamo in presenza di più schemi interpretativi che si susseguono nel tempo, talora sovrapponendosi ai precedenti come per completarli, talora modificandoli in maniera sensibile. Non mancano punti d'attrito, che manifestano le difficoltà incontrate da Rahner nel riplasmare un concetto difficile, anzi appartenente «senza dubbio ai più difficili della dogmatica».¹

Il nostro interesse è evidentemente volto a tracciare soltanto le linee di sviluppo e a individuare le integrazioni e le tensioni ravvisabili nel percorso riflessivo. Al suo interno cerchiamo di indicare il momento, cronologico e insieme teoretico, in cui comincia ad affermarsi la centralità della 'versione gnoseologica'. Essa non può fare a meno di ereditare tanto la ricchezza quanto i problemi della concettualizzazione via via elaborata. Siamo aiutati in questo dalla letteratura secondaria disponibile sul tema della concupiscenza in Rahner,² non copiosa ma interessante anche per

¹ Così Rahner stesso nell'esordio di *Zum theologischen Begriff der Koncupiszenz*, p. 3; trad. it. p. 281*.

² Ricordiamo gli articoli di J.P. KENNY, il primo dei quali fu pubblicato sulla rivista «Australasian Catholic Record» in due parti nel 1952 e nel 1953 con il titolo *The Problem of Concupiscence: A Recent Theory of Professor Karl Rahner*. Si tratta di una presentazione puntuale dello scritto del 1941, passato inosservato nei Paesi di lingua inglese a causa degli eventi bellici. Dello stesso autore è anche il breve contributo di carattere sintetico *The Problem of Concupiscence*, apparso su «Theological Digest» nel 1960, che non risulta recepire la nuova versione del saggio di Rahner uscita nel 1954.

le omissioni e le curiose parzialità, inclusa la quasi totale assenza di cenni alla 'versione gnoseologica', a ben vedere tutt'altro che trascurabile.³

Può stupire la precoce attenzione dello studioso nei confronti di un tema certamente tradizionale, ma irto di difficoltà. Essa si spiega, in primo luogo, con la natura degli impegni accademici assunti da Rahner fin dall'autunno del 1937, anno nel quale, nella consueta distribuzione dei trattati tra docenti, viene assegnato al neo-dottore l'insegnamento del *De Gratia Christi* presso la Facoltà di Teologia dell'Università di Innsbruck. Un corso impegnativo, anche perché implica una buona conoscenza delle connesse

Al 1980 risale lo studio di R.E. DOUD, *Sensibility in Rahner and Merleau-Ponty*, pubblicato su «The Thomist», che propone una stretta correlazione di «spirit-in-the-world with being-in-the-flesh ..., concupiscence and motility, conversion to the phantasm and perception in the rich Merleau-Pontian sense» (*ibidem*, p. 378). L'autore non ignora *Zum theologischen Begriff der Koncupiszenz*, ma la sua interpretazione rimane del tutto legata alla «metafisica della conoscenza finita» elaborata in *Geist in Welt*. Merita poi d'essere considerata, per la lucidità interpretativa, la sezione che J. BOLEWSKI dedica al nostro tema nel documentato studio *Der reine Anfang. Dialektik der Erbsünde in marianischer Perspektive nach Karl Rahner*, pubblicato nel 1991 (segnaliamo in particolare le pp. 125-151, sulla dialettica 'naturalità'/innaturalità della concupiscenza e della morte). Interessante, per quanto discutibile, G.J. MCALEER, *The Politics of the Flesh. Rahner and Aquinas on 'concupiscentia'*, pubblicato in «Modern Theology» nel 1999 (McAleer lamenta in una nota la scarsa attenzione prestata al citato saggio rahneriano). Recentemente sono tornati in argomento M. SCHULZ, *Schuldbedrohte Endlichkeit. Zur Erbsündentheologie Karl Rahners*, edito nel 2004 sulla «Rivista Teologica di Lugano» (in particolare pp. 296-304) e soprattutto M. FARRUGIA, *Karl Rahner on Concupiscence: Between Aquinas and Heidegger*, uscito in «Gregorianum» nel corso del 2005. L'attenzione di Farrugia, di Schulz e degli altri studiosi si rivolge pressoché esclusivamente al primo contributo di Rahner, con il risultato che non abbiamo trovato cenni né allo sviluppo diacronico del tema, né alla presenza di più modelli interpretativi, che invece a nostro parere sono ben ravvisabili nella produzione del teologo.

³ M. FARRUGIA vi dedica soltanto un cenno nel già citato *Karl Rahner on Concupiscence*, p. 349 nota 64. Segnala la sua importanza per comprendere l'evoluzione del rapporto filosofia-teologia K.H. NEUFELD, *La relation entre philosophie et théologie selon Karl Rahner* (1983), pp. 98-99. Y. TOURENNE svolge ampiamente – ma parzialmente – l'argomento nel suo *La théologie du dernier Rahner. «Aborder au sans-rivage»* (1995), soprattutto pp. 131-204. Kilby e Schüssler Fiorenza 'sfiorano' appena l'argomento entro la considerazione del metodo rahneriano, la prima in K. KILBY, *Karl Rahner. Theology and Philosophy* (2004), in particolare pp. 86-87; il secondo in F. SCHÜSSLER FIORENZA, *Method in Theology*, in particolare pp. 79-80. L'auspicio che si dedichino ricerche approfondite alla concupiscenza gnoseologica come categoria ermeneutica decisiva negli ultimi lavori di Rahner è espresso – tangenzialmente ma a ragion veduta – nel contributo di G. NEUHAUS, *Übermensch oder wahrer Mensch? Ein christologischer Versuch im Ausgang von Friedrich Nietzsche* (pp. 391-392 nota 2), pubblicato nel corso del 2005 nella «Zeitschrift für katholische Theologie». Mi permetto, infine, di rimandare a M. MARIANI, *In margine al pluralismo spirituale contemporaneo. Osservazioni (quasi) inedite di Karl Rahner*, apparso sulla rivista «Humanitas» nel 2005.

questioni della creazione e della condizione originaria. Proprio questi temi diverranno oggetto esplicito di una serie di lezioni a München-Pullach e di nuovo a Innsbruck dopo la conclusione del secondo conflitto mondiale.⁴

Ma sempre nel contesto dei primi passi del giovane teologo spicca il lungo e impegnativo saggio intitolato *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*, che fu pubblicato sulla «Zeitschrift für katholische Theologie» nel 1941 – dunque nel periodo dell'esilio viennese di Rahner – e riproposto dall'autore con un ampliamento significativo nel primo volume delle *Schriften zur Theologie* (1954).⁵ Se è vero che il concetto di concupiscenza presentava e presenta non pochi problemi, è altrettanto vero che esso costituisce un crocevia obbligato per chi si occupi delle tematiche della grazia e del peccato, della creazione e dello stato originario.⁶

La lettura del contributo porta però a ritenere che Rahner sia stato indotto a rivisitare la questione anche da altre ragioni: da

⁴ Cfr. la nota editoriale curata da K.H. NEUFELD in SW 8, pp. XIII-XVII. Un prospetto dettagliato dei corsi accademici tenuti da Rahner tra il 1937 e il 1950 si può vedere in A.R. BATLOGG et al., *Der Denkweg Karl Rahners*, p. 109. Possiamo riassumerlo per punti in questo modo: 1) dopo il semestre invernale (WS) 1937-1938 e il semestre estivo (SS) 1938 a Innsbruck sul *De Gratia Christi*; 2) nell'immediato dopoguerra, a Monaco-Pullach, Rahner tiene nel WS 1945-46 il *De sacramentis II: De poenitentia, extrema unctione, ordine* e nel SS 1946 il *De poenitentia*; seguono il *De Gratia* nel WS 1946-47 e SS 1947 e infine il *De Deo creante* nel WS 1947-48 e il *De Deo elevante et de peccato originali* nel SS 1948; 3) dopo il ritorno a Innsbruck, le lezioni vertono intorno al *De Deo creante* nel WS 1949-50 e al *De Deo elevante et de peccato originali* nel SS 1950. Per l'impostazione scolastica dei trattati e le scelte del teologo sono utili le osservazioni di P. Rulands e W. Schmolly: *ibidem*, rispettivamente pp. 107-131 e pp. 131-143. Una versione del *Tractatus de Deo creante et elevante* secondo Rahner, che risale con molta probabilità al 1953, si trova ora pubblicata in SW 8, pp. 39-511 (si vedano in particolare la «Thesis 17: Peccatum Adae in posteris transiit», di cui segnaliamo soprattutto l'ampio esame delle testimonianze bibliche e di Paolo sulla peccaminosità originata del genere umano; la «Thesis 20: Essentia peccati originalis», con l'esclusione della concupiscenza e il giudizio su Agostino [«vix negari potest eum aliquatenus exaggerare momentum et foeditatem concupiscentiae, praesertim sexualis»: *ibidem*, pp. 477-478]; infine la «Thesis 21: Poena peccati originalis», dove tra le conseguenze della colpa adamitica si cita anche la *obscuratio intellectus*, con riferimenti magisteriali rilevanti per il nostro tema: SW 8, p. 503. Cfr. *infra*, parte III, cap. I, § 2).

⁵ Per la contestualizzazione del contributo entro l'iniziale produzione del teologo si può vedere A. RAFFELT - H. VERWEYEN, *Karl Rahner*, pp. 63-71; trad. it. pp. 72-82.

⁶ Già prima del 1941 il teologo si era intensamente occupato anche della dottrina della penitenza e aveva provveduto a recensire numerose pubblicazioni nelle aree d'interesse indicate (SW 8, pp. XV-XVII). A proposito delle recensioni in tema di creazione (cfr. SW 8, Teil C), annota giustamente K.H. Neufeld che esse consentirono al teologo – impegnato a vagliare le posizioni di eseti, studiosi di scienze della natura e filosofi – di acquisire consapevolezza dei temi da affrontare anche nel successivo, intenso impegno di dialogo interdisciplinare (SW 8, p. XVII).

un lato, la paziente ricognizione dei manuali in uso⁷ lo persuade dell'esistenza di vere e proprie contraddizioni quando il discorso cade sulla concupiscenza; dall'altro lato, egli appare convinto che la metafisica della conoscenza finita e la conseguente antropologia unitaria già delineate in *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin* (lavoro concluso nel 1936, edito nel 1939) possano favorire un'impostazione diversa dell'intera problematica.⁸

1. I limiti delle presentazioni manualistiche

Tutti i tentativi di affrontare il tema scontano una serie di difficoltà che si sono sedimentate nella storia del concetto, come il teologo riconosce immediatamente nell'esordio di *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*. In particolare si segnalano tre ordini di difficoltà. Anzitutto il fatto che da san Paolo (la cui interpretazione è peraltro controversa) in poi vi si siano soffermati, con accenti significativamente diversi, nomi ben noti quali quelli di Agostino, Lutero, Baio e Giansenio.⁹ In secondo luogo, il contenuto del concetto viene necessariamente delineato sulla base sia del dato rivelato sia dell'esperienza che si ha della concupiscenza stessa, un'esperienza che è sempre storicamente condizionata e interpretata mediante le categorie filosofiche disponibili, con il filtro di precomprensioni antropologiche riflesse o irriflesse.¹⁰ Questo spiega la varietà delle posizioni intorno all'unico tema e la complessità della loro corretta ricostruzione, ma al tempo stesso giustifica secondo Rahner il fatto che si possa, del tutto legittimamente, proporre una riformulazione della questione facendo intervenire un diverso o «nuovo» apriori antropologico.¹¹

⁷ Un loro elenco parziale, comprendente una decina di titoli di manuali apparsi tra il 1877 e il 1940, è stilato da Rahner in una nota al testo. Cfr. *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*, p. 6 nota 5; trad. it. p. 287.

⁸ K. RAHNER, *Geist in Welt*; trad. it. (dell'ed. 1957) *Spirito nel mondo*.

⁹ K. RAHNER, *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*, p. 3; trad. it. p. 281.

¹⁰ *Ibidem*, p. 4; trad. it. p. 283.

¹¹ *Ibidem*, pp. 4-5; trad. it. pp. 284-286. Chiarisce l'autore: «L'argomento teologico probativo per il concetto proposto ... consiste sempre nel fatto che il concetto così formulato si adatta senza sforzo ai dati teologici più sicuri che abbiamo sulla concupiscenza e vi si adatta certamente meglio del concetto sin qui usuale. Ciò premesso, non è necessario poter provare che esso si trova già chiaramente ed espressamente nella tradizione. Non

Il problema maggiore è tuttavia rappresentato da un'ulteriore difficoltà, che è quella di mostrare come si concilino due prospettive assai autorevoli e a prima vista contraddittorie:

«La concupiscenza deve apparire, da una parte, qualcosa che si possa chiamare peccato nel senso del capitolo VII della Lettera ai Romani: almeno in quanto proviene dalla colpa e può dare occasione ad una nuova colpa, come dichiara il Concilio Tridentino (D 792). Deve quindi poter apparire, in qualche senso, una potenza che opprime l'uomo [*eine den Menschen belastende Macht*] e lo scuote con tutta la veemenza attestata da Paolo, Agostino e Lutero. Dall'altra parte, sempre secondo la dottrina cattolica fissata dal Concilio di Trento contro i Riformatori e soprattutto da Pio V contro Baio (D 1026. 1078. 1516 s.), essa si deve concepire in modo che l'esserne liberi rappresenti anche per l'uomo non decaduto un dono preternaturale indebito. Così dal primo punto di vista la concupiscenza appare una potenza che opprime l'uomo nel più profondo del suo essere e lo spinge alla colpa morale. Dal secondo punto di vista si presenta come una dimensione che viene data immediatamente con la natura umana e che è perciò propriamente ovvia, 'innocua', perfino quasi necessaria [*so eigentlich selbstverständliche, 'harmlose', ja fast notwendige Größe*]». ¹²

Sembra di trovarsi di fronte a due prospettive inconciliabili, che si possono tuttavia ricondurre entrambe alle posizioni assunte dal Tridentino. La concupiscenza, per un verso, intratterrebbe una stretta relazione con il peccato, secondo quanto emerge dalla lettura di Paolo;¹³ e dunque si manifesterebbe come una «potenza» (*Macht*) opprimente, che si insinua nell'intimo dello spirito e fa inclinare le decisioni morali nella direzione del male. Per altro verso, poiché l'integrità – vale a dire l'esonazione dalla concupiscenza – è da considerarsi in ogni caso un dono preternaturale, gratuito anche quand'è riferito al primo uomo, si desume che la concupiscenza appartiene invece alla natura umana in quanto tale e dunque non può che essere una realtà 'ovviamente' umana. Come vanno interpretate quella percezione di 'innaturalità' della condizione concupiscente, su cui insistono Paolo come pure Agostino e Lutero, e l'affermazione di una sua per così dire ovvia 'naturalità', che s'affaccia nella controversia baiana? Che cosa

sarebbe difficile infatti mostrare con maggiore puntualità che, come s'è accennato, il concetto di concupiscenza precisamente utilizzato di fatto dai singoli Padri e teologi è sempre la risultante della rivelazione e di una antropologia filosofica». Cfr. *ibidem*, p. 5; trad. it. pp. 284-285*).

¹² *Ibidem*, pp. 3-4; trad. it. pp. 281-283*.

¹³ Cfr. *ibidem*, p. 3 nota 2; trad. it. pp. 281-282 nota 2, in cui Rahner dedica un attento esame all'impiego di *hamartia* nell'epistolario paolino.

significano le due cose, considerate singolarmente e nella loro reciproca relazione? Che cos'è infine la concupiscenza, se di essa si colgono profili che paiono tanto divergenti?

L'istruzione del problema nell'esordio del primo contributo di Rahner sul nostro argomento, l'indicazione del triplice ordine di difficoltà, la portata degli interrogativi lasciati per ora senza risposta illuminano a ritroso la nostra precedente fatica. Abbiamo avuto modo di cogliere la complessità dell'interpretazione rahneriana del pluralismo, il continuo oscillare tra l'ammissione di un dato di fatto ineludibile che va accettato e il disagio di fronte a un fenomeno che resta sfuggente, non privo di ritorni minacciosi, non così neutrale come si potrebbe ottimisticamente pensare. Un pluralismo concupiscente, appunto, la cui esperienza è di necessità ambivalente – come ambivalente è l'esperienza della concupiscenza, persino stando alle poche annotazioni iniziali del saggio in esame – e la cui interpretazione e valutazione risentono necessariamente delle difficoltà davvero notevoli che si incontrano nella formulazione di che cosa sia la concupiscenza, a partire dalla difficoltà d'intendere in modo corretto le affermazioni tradizionali e magisteriali.

In *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz* Rahner lavora attentamente alla *pars destruens*, esaminando le presentazioni correnti e rintracciando di nuovo uno schema triplice.¹⁴ Sarebbero infatti fondamentalmente tre – distinte per ampiezza semantica – le versioni del concetto di concupiscenza proposte nei manuali d'impianto scolastico in uso:

«concupiscenza nel senso più ampio è ... qualunque potenza conativa [*Strebevermögen*] e il suo eventuale atto; concupiscenza in un senso più ristretto e proprio è l'appetito *sensibile* [*das sinnliche Begehren*]; concupiscenza in senso strettissimo e propriamente teologico significa la potenza appetitiva *sensibile* [*das sinnliche Begehrungsvermögen*] e il suo atto in quanto essi, indipendentemente dalla potenza conativa superiore, spirituale, tendono al loro oggetto sensibile e contrario alla legge d'ordine morale ed in ciò resistono contro la decisione libera e spirituale della volontà dell'uomo. Per questa ragione questa concupiscenza [*Konkupiszenz*] viene chiamata anche concupiscenza [*Begierlichkeit*] ribelle, disordinata, malvagia, piacere malvagio. Corrispondentemente il dono dell'integrità è definito oggi in genere come libertà dalla concupiscenza [*Begierlichkeit*] malvagia».¹⁵

¹⁴ *Ibidem*, pp. 5-11; trad. it. pp. 286-298.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 5-6; trad. it. pp. 286-287*.

Va notato l'uso accorto dei termini: altro è parlare di *Strebevermögen* (traducibile con «potenza conativa»),¹⁶ altro è introdurre il concetto di *sinnliches Begehren* («appetito sensibile»), altro ancora ricorrere all'espressione *sinnliches Begehungsvermögen* («potenza appetitiva sensibile»), sostituendo peraltro, in quest'ultimo caso, al vocabolo *Begierlichkeit* il calco del latino *concupiscentia* d'uso eminentemente teologico. Non si tratta di sfumature. Infatti, soltanto se si presta attenzione alle differenze segnalate – sulle quali l'autore ritorna nella *pars construens*, rifacendosi più puntualmente al vocabolario dell'antropologia scolastica¹⁷ –, si possono comprendere le due obiezioni fondamentali mosse da Rahner a questa presentazione *recepta* e si può cogliere un passaggio decisivo della svolta che il teologo impone al problema, sottraendolo al tendenziale sequestro nell'ambito della sola morale e rendendolo così disponibile per un'ermeneutica più ampia.

La prima obiezione è particolarmente significativa in proposito e non del tutto nuova: Rahner accoglie la tesi di Franz Lakner (avanzata in un lavoro del 1937), per il quale manca in queste descrizioni la distinzione tra il concetto dogmatico di concupiscenza e quello ascetico-morale, cosicché si scivola senza mediazione incontro alla sottolineatura della malvagità dell'inclinazione, della tendenza a ciò che è proibito.¹⁸ Si salta, cioè, quella determinazione imprescindibile del concetto di concupiscenza che è data dalla spontaneità dello *Strebevermögen*, dal suo carattere originariamente irriflesso e dal suo perseverare anche dopo il momento riflessivo e la decisione. La «potenza conativa» non si lascia insomma ricondurre immediatamente a una valutazione etica. Primariamente si colloca piuttosto a un livello pre-etico,¹⁹ tant'è vero che la perseveranza indicata, la

¹⁶ Per la corrispondenza tra lo *Streben* e il *conatus* cfr. A.M. MOSCHETTI, «Conato», e T. TRAPPE, «Streben». Non poche analogie si intravedono tra la fisionomia della concupiscenza (e del potere) in Rahner e il *conatus* secondo B. Spinoza, a proposito del quale si veda L. BOVE, *La strategia del 'conatus'. Affermazione e resistenza in Spinoza*.

¹⁷ K. RAHNER, *Zum theologischen Begriff der Koncupiszenz*, p. 12; trad. it. pp. 298-299.

¹⁸ *Ibidem*, p. 6; trad. it. pp. 287-288.

¹⁹ In questo Rahner sarebbe del tutto fedele al maestro Tommaso d'Aquino, il quale a differenza di Agostino – come dimostra persuasivamente Farrugia – «locates concupiscence among the person's positive appetites», poiché essa in ogni caso stimola nella direzione di qualcosa che appare desiderabile: M. FARRUGIA, *Karl Rahner on Concupiscence*, p. 336; cfr. pp. 331-339. Tuttavia Rahner nel saggio in esame procederebbe oltre Tommaso «by positively asserting that there does exist a 'positive' concupiscence in

resistenza segnalata possono contrastare tanto un orientamento positivo quanto un orientamento negativo della libera decisione. L'osservazione risulta illuminante anche per il dibattuto tema dell'integrità (o libertà dalla concupiscenza). Quest'ultima andrebbe interpretata non come «libertà dalla cattiva concupiscenza», non come dono che interviene volta per volta a bloccare l'inclinazione della potenza appetitiva verso il moralmente illecito – soluzioni che approdano ad aporie insolubili –, bensì come «una signoria totale [*eine restlose Herrschaft*] sulla potenza appetitiva quanto al suo carattere di spontaneità».²⁰ Integrità sarebbe «libertà dalla concupiscenza», semplicemente, dalla concupiscenza ancora priva di qualificazione morale; sarebbe esenzione dall'ingovernabilità delle sue dinamiche spontanee.

Le questioni della concupiscenza e dell'integrità emergono qui come strettamente legate al problema del 'governo di sé', dell'effettiva capacità di disporre pienamente di sé (requisito, questo, irrinunciabile per parlare di libertà in senso pieno). Si tratta di un dato che abbiamo visto affacciarsi più volte mentre ci occupavamo del pluralismo contemporaneo, concupiscente appunto perché in fondo ingovernabile, insintetizzabile, non univocamente orientabile. Un pluralismo che, non potendo sperare in una risoluzione storica nel segno dell'integrità, risveglia due rischi ugualmente mortali: da un lato, l'omologazione violenta, la sopraffazione da parte di uno degli attori in gioco e, dall'altro lato, il relativismo o la dichiarazione dell'equivalenza di tutto ciò di cui non si vede la conciliabilità. Sono forme che tentano un governo del pluralismo, forme a proposito delle quali abbiamo già incontrato forti perplessità da parte di Rahner.

Il tema del governo (ed il connesso tema del potere) va tenuto ben presente nel nostro percorso, tanto quanto il tema della non-governabilità completa cui il discorso sulla concu-

the theological sense, that opens up and can lead to the good», intendendo con ciò respingere la diffusa precomprensione di stampo neoplatonico assolutamente negativa (*ibidem*, p. 338). L'osservazione ci pare corretta, anche se l'affermazione di tale positività rimane pur sempre doverosamente sfumata. Cfr. *infra*, parte II, cap. I, § 2 per le annotazioni sulla *Sündenmöglichkeit* e sulla resistenza opposta anche alla libera decisione totalmente inclinata al male. Conviene altresì ricordare che in Tommaso le passioni in sé non sono né buone né cattive; il giudizio etico semmai si rivolge alla volontà che le deve orientare e agli atti che ne derivano. Cfr. *Summa theologiae*, I-II, qq. 22-48; per la concupiscenza in prospettiva morale: *ibidem*, q. 30.

²⁰ K. RAHNER, *Zum theologischen Begriff der Kunkupisenz*, p. 6; trad. it. p. 288*.

piscenza costantemente rinvia. È questo il dato primario che Rahner richiama, mettendo in luce la dimensione pre-etica della questione. In questa direzione il teologo fa leva anzitutto sul senso più ampio correntemente assegnato al concetto di concupiscenza, in base al quale essa è spontanea «potenza conativa» (*Strebevermögen*) ovvero – se volessimo utilizzare il linguaggio di *Geist in Welt* – «apertura dinamica» dello spirito stesso alla totalità dell'essere.²¹ E come controprova della bontà teologica della teoria avanza l'interpretazione dell'integrità cui abbiamo accennato. È evidente che Rahner mira in primo luogo a operare una riconduzione all'essenziale del difficile dato dogmatico, tant'è vero che nel prosieguo del contributo la concupiscenza in senso teologico viene costantemente e chiaramente indicata come tendenza «involontaria, anteriore alla libera decisione e persistente contro di essa» e gli atti che ne derivano portano il suo «tipico contrassegno», vale a dire la spontaneità e la resistenza contro la libera decisione.²² Si tratta di un punto fermo, dogmaticamente solido, a partire dal quale le complesse implicazioni possono essere rivisitate con un approccio non inizialmente pregiudicato in senso ascetico-morale.

La seconda obiezione alla presentazione *recepta* del tema è anch'essa rilevante, in sé e nell'interesse specifico della nostra ricerca. Nel testo in esame troviamo per due volte l'attributo *sinnlich* quando si passa a definire la concupiscenza in senso più ristretto e poi propriamente teologico. «Sensibile» vale in questo contesto come opposto a «spirituale»: come se la concupiscenza, in quanto «appetito sensibile» o «potenza appetitiva sensibile», fosse legata alla sola sensibilità e diretta unicamente a beni sensibili.²³

²¹ Riecheggiamo così il titolo («Der Geist als Begierde [dynamische Offenheit] auf das Sein schlechthin») del § 4.5.1. nella seconda parte di *Geist in Welt*, in cui, ritornando sistematicamente sulla questione della *conversio ad phantasma*, Rahner sostiene che per Tommaso d'Aquino lo spirito umano è anzitutto «appetito, inclinazione, operazione»; essendo anticipazione dell'*esse* in assoluto (*Vorgriff*), si presenta essenzialmente come «un divenire, un dinamico essere-orientato verso la totalità dei suoi oggetti» (SW 2, pp. 211-213; cfr. pp. 213-215; trad. it. pp. 266-268 e pp. 268-271), una *Begierde* appunto. Altrove, nel saggio del 1938 dal titolo *Die Wahrheit bei Thomas von Aquin*, l'autore mette in parallelo questo originario dinamismo secondo l'Aquinate con l'inclinazione dello spirito definita *Begierde* da Hegel (SW 2, p. 311; trad. it. p. 27. Cfr. *infra*, parte II, cap. I, § 2).

²² K. RAHNER, *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*, p. 8; trad. it. p. 291*.

²³ L'insufficienza del concetto di «una concupiscenza puramente sensibile» si palesa anche dalle contraddizioni in cui cadono i suoi assertori, secondo quanto argomenta

Rahner intravede in questa descrizione una 'cosificazione' (cfr. *als ein 'Ding'*)²⁴ delle facoltà che non solo rompe l'unità del soggetto conoscente e volente, ma induce a pensare che la concupiscenza consista in una sorta di «'ribellione' dell'uomo 'inferiore' contro il 'superiore'».²⁵ Rappresentazione contraddittoria e debitrice di un'antropologia dualistica, che va superata rifacendosi a quella che l'autore ritiene essere la genuina tradizione tomista. Dalla lettura che della metafisica tomista della conoscenza Rahner ha compiuto in *Geist in Welt*, e che qui ripropone, emerge chiaramente l'inseparabilità di 'sensibile' e 'spirituale':

«Ogni oggetto (anche quello sensibile, dunque) è appreso dall'uomo in modo sensibile-spirituale e di conseguenza anche desiderato nello stesso modo. E viceversa: anche un valore spirituale non è mai appreso dall'uomo in maniera puramente spirituale».²⁶

Ogni atto conoscitivo e volitivo non può quindi che essere «sensibile-spirituale» ovvero «spirituale-sensibile». Il che comporta l'impossibilità di parlare di una concupiscenza puramente sensibile:

«come vi è un atto spontaneo sensibile dell'appetizione [*sinnlichen spontanen Akt des Begehrens*], vi è anche, almeno nella stessa misura, un tendere spirituale [*geistigen Strebeakt*] involontario che precede la decisione personale e libera dell'uomo. Quindi, dove esiste in senso teologico una concupiscenza [*Konkupsistenz*] quale bramosia [*Begierlichkeit*] involontaria, anteriore alla libera decisione e persistente contro quest'ultima, essa è anche spirituale. E non si riesce a capire perché questo atto di appetizione spirituale [*dieser Akt geistiger Begehrlichkeit*] si dovrebbe poter indirizzare soltanto ad oggetti sensibili».²⁷

Gli esempi addotti nel seguito sono illuminanti e provengono da esperienze ben note, recanti l'inconfondibile marchio della concupiscenza così com'è stata essenzialmente descritta. Rahner si riferisce alle tentazioni persistenti nella direzione dell'incredulità,

l'autore in una lunga nota dedicata alla letteratura teologica in argomento: *ibidem*, p. 8 nota 8; trad. it. pp. 291-292 nota 8.

²⁴ *Ibidem*, p. 7; trad. it. p. 289.

²⁵ *Ibidem*, p. 9; trad. it. p. 292.

²⁶ *Ibidem*, p. 8; trad. it. p. 291*. W. Schreer propone annotazioni chiare riguardo a questa «sensibilità dello spirito», che si colloca al centro sia della rilettura di Tommaso compiuta in *Geist in Welt* sia della complessiva antropologia trascendentale di Rahner. Cfr. W. SCHREER, *Der Begriff des Glaubens*, pp. 224-236; cfr. pp. 210-276.

²⁷ K. RAHNER, *Zum theologischen Begriff der Konkupsistenz*, p. 8; trad. it. p. 291*.

del dubbio. Situazioni delle quali è chiara la radice spirituale e altrettanto chiaro il tratto della spontaneità e della resistenza alla libera decisione in senso contrario. Sono perciò manifestazioni di una concupiscenza che non può dirsi soltanto sensibile o rivolta a oggetti sensibili, ma che è anch'essa una tendenza inscindibilmente sensibile-spirituale. La sua definizione quale «*sinnliches Begehren*» manca dunque di un'attendibile fondazione antropologica. Suggerisce per di più l'idea che l'intima scissione sperimentata dall'uomo attraversi la sua stessa struttura ontologica, consista per così dire nell'attrito tra le diverse «sfere dell'uomo», quelle ontologicamente superiori e quelle ontologicamente inferiori, con il risultato di addebitare a queste ultime la tendenza all'allontanamento da Dio. In realtà è *l'intero uomo* a vivere in sé la divisione causata dalla concupiscenza.²⁸ Se poi non soltanto si dicesse che la concupiscenza va riferita unicamente alla 'parte sensibile', ma altresì che ha la sola funzione di far tendere al male, a questo punto si introdurrebbe nella struttura originaria dell'uomo (addebitandola alla sua 'parte inferiore') una tendenza in contrasto con l'ordine morale e con il fine stesso dell'uomo.²⁹

In sostanza la rappresentazione corrente della concupiscenza soffre secondo Rahner di una serie di contraddizioni tale da richiedere, accanto a una *pars destruens*, un'accurata *pars construens*. Ma prima di addentrarci nella nuova sezione e in quelli che per la verità – nella versione definitiva del contributo databile 1954 – sono *due* schemi interpretativi, non è superfluo segnalare in termini espliciti un dato per noi fondamentale. Va notato che lo sganciamento dalla qualificazione meramente sensibile e puramente negativa della concupiscenza si rivela essenziale per poter pensare la questione al di là della sola prospettiva ascetico-morale e del tutto decisivo per indirizzare a scorgere modalità e luoghi della sua manifestazione altrimenti in ombra. Ed è questo il caso della concupiscenza gnoseologica di cui ci occupiamo. La nostra lunga

²⁸ *Ibidem*, pp. 8-11; trad. it. pp. 291-297. Rahner fa notare che l'idea di una tale scissione ontologica è estranea alla rivelazione e non può appellarsi alla questione della *sarx* in san Paolo, a meno di travisarne filosoficamente il significato. Al concetto di *sarx* in Paolo il teologo dedica una lunghissima nota esplicativa (*ibidem*, pp. 9-10 nota 10; trad. it. pp. 294-295 nota 10). Altrettanto fa per chiarire la distinzione di 'superiore' e 'inferiore' e dei gradi d'essere negli enti finiti che l'ontologia scolastica mantiene (*ibidem*, pp. 10-11 nota 11; trad. it. pp. 295-297 nota 11). Due nodi delicati nella storia del concetto di concupiscenza, non determinanti però nella nostra linea di ricerca.

²⁹ *Ibidem*, p. 11; trad. it. pp. 297-298.

sosta intorno a *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz* non si motiva dunque solo in base al desiderio di affinare la conoscenza del profilo morale e dogmatico dell'intricata problematica, ma dal voler comprendere come mai il teologo abbia potuto approdare a una sua dilatazione e ri-significazione così inconsueta qual è quella emergente nella versione gnoseologica.

2. *La concupiscenza tra natura e persona*

Abbiamo accennato a due modelli interpretativi che compaiono nella definitiva stesura del saggio, preparata per la pubblicazione inaugurale delle *Schriften zur Theologie*. Il primo modello, già presente nel testo del 1941 edito nella «Zeitschrift für katholische Theologie», fa leva sulla differenza natura-persona.³⁰ Il secondo modello, che esamineremo nel prossimo paragrafo, ha come fulcro la distinzione tra natura (qui concepita «nel senso teologico consueto») e soprannaturale.³¹

Rahner s'introduce nella *pars construens* riproponendo la triplice scansione registrata nei manuali correnti e apportandovi le correzioni maturate nella *pars destruens*. In sostanza, in riferimento alle prime due più ampie definizioni,³² sottolinea che il concetto di concupiscenza deve mantenere l'ampiezza dello *Streben*, di quel 'tendere' originario di fronte a un valore che è anzitutto dinamismo naturale (*appetitus naturalis*), vale a dire desiderio spontaneo e dal carattere inscindibilmente sensibile-spirituale, prima di divenire desiderio consapevole (*appetitus elicitus*). La spontaneità del desiderio naturale coinvolge – precisa Rahner – l'interezza del soggetto conoscente e volente e non solo precede la sua libera decisione (*dictamen rationis*), ma ne rappresenta la pre-condizione necessaria.³³

Che cosa manca a questa rappresentazione perché si possa parlare di concupiscenza in senso strettamente teologico? È chiaro sin qui che essa ha a che fare con la spontaneità del desiderio che è presupposto a ogni atto libero. Ma alla qualificazione pro-

³⁰ *Ibidem*, pp. 12-26; trad. it. pp. 298-325.

³¹ *Ibidem*, pp. 26-32 (cit. p. 26); trad. it. pp. 325-338 (cit. p. 325).

³² *Ibidem*, pp. 12-14; trad. it. pp. 299-302.

³³ *Ibidem*, p. 13; trad. it. p. 300.

priamente teologica³⁴ manca un elemento essenziale, che di nuovo Rahner segnala con un corsivo:

«Concupiscenza è dunque il tendere spontaneo [*das spontane Begehren*] dell'uomo, in quanto esso precede la sua libera decisione e persiste contro di essa».³⁵

Sarebbe dunque la resistenza e la persistenza di una spontaneità che si sottrae alla plasmazione della libertà il tratto teologicamente distintivo della concupiscenza. L'uomo sperimenta (e una fenomenologia della decisione libera può mostrarlo)³⁶ di non poter decidere in modo pieno di sé, di non potersi determinare come realtà totale non tanto di fronte a un bene finito – l'unico che l'atto spontaneo può offrire alla sua conoscenza e volontà –, quanto di fronte al bene assoluto, a Dio, che tuttavia rappresenta il termine di ogni decisione davvero libera. La tendenza insita nell'uomo ad assumere decisioni libere nel senso totalizzante indicato è destinata a restare insoddisfatta nella condizione storica. Di fatto, esplicita Rahner, rimane

«sempre ed essenzialmente una tensione [*Spannung*] tra ciò che l'uomo è come essere semplicemente presente [*als einfach vorhandenes Wesen*] (come 'natura') e ciò che vuol farsi nella sua libera decisione (come 'persona'), tra ciò che è in modo semplicemente passivo e quale vuol porsi e comprendersi attivamente. La 'persona' non raggiunge mai la propria 'natura' senza lasciare resti».³⁷

La presa della libertà sulla spontaneità, della 'persona' sulla 'natura' – concetti qui assunti, per dichiarazione esplicita dell'autore, «nel senso dell'odierna metafisica (esistenzialista)»³⁸ – non

³⁴ *Ibidem*, pp. 14-26; trad. it. pp. 302-325.

³⁵ *Ibidem*, p. 14: «Begierlichkeit ist demnach das spontane Begehren des Menschen, insofern er der Freiheitsentscheidung vorausgeht und gegen diese beharrt»; trad. it. p. 302*.

³⁶ *Ibidem*. Si noti che Rahner non s'azzarda a indicarla come 'fenomenologia' se non facendo seguire tra parentesi un prudente «wenn wir das so nennen dürfen» («se così possiamo chiamarla»).

³⁷ *Ibidem*, p. 16; trad. it. p. 306*.

³⁸ *Ibidem*, p. 16 nota 14; trad. it. pp. 306-307 nota 14. 'Natura' esprimerebbe la *Vorhandenheit*, cioè la 'semplice-presenza', la 'presenza oggettiva', mentre 'persona' equivarrebbe a *Existenz*, 'esistenza'. La terminologia impiegata, la vicinanza cronologica agli studi filosofici in Friburgo (1934-1936) e la mai rinnegata ammirazione fanno immediatamente pensare, più precisamente, a M. HEIDEGGER, che in *Sein und Zeit* ricorre agli stessi vocaboli, indicando con l'uno il *Was* e con l'altro il *Wer* dell'ente. Cfr. M. FARRUGIA, *Karl Rahner on Concupiscence*, pp. 341-349. Farrugia giustamente vede l'impronta di Heidegger estendersi in Rahner ben al di là del calco terminologico (e del

conseguere mai totalmente il proprio scopo. Semmai si può parlare di una risultante «asintotica» – utilizzando un termine preso in prestito dalla fisica che diverrà martellante nella considerazione della concupiscenza gnoseologica e dell'irriducibile pluralismo –, propria di un esistente che non raggiunge mai del tutto la propria essenza, di una forma che non riesce mai a manifestarsi senza ombre nella materia.³⁹ La compiuta personalizzazione di sé rimane desiderio storicamente inappagato.

E tuttavia è proprio a partire da qui che si riapre secondo Rahner la questione propriamente teologica della concupiscenza. Perché, se è vero che si dà sempre 'un resto' incatturabile, è altrettanto vero che questo «dualismo tra natura e persona nella sua peculiarità specificamente umana»⁴⁰ denominato concupiscenza non va concepito in modo statico. La decisione libera

pur diverso senso e obiettivo assegnati all'uso dei due concetti) e toccare la sua stessa caratterizzazione sostanziale come «the fundamental characteristic of the human condition» (*ibidem*, p. 340). È dunque palese il riferimento a Heidegger (che in ogni caso non viene nominato nel contributo di Rahner, neppure in nota). Ma il teologo tiene a precisare che l'accezione dei due termini è certo diversa rispetto a quella della teologia ecclesiastica e scolastica corrente e tuttavia – aggiunge – i significati non sarebbero «weder vermeidbar noch der scholastischen Überlieferung ganz fremd». Aggiungiamo un'osservazione: la scelta del teologo è sì indubbiamente influenzata dalla frequentazione di Heidegger, ma si comprende anche se si tengono presenti le controversie secolari di cui entrambi i termini sono stati oggetto. Nel nostro contesto occorre ricordare in particolare l'equivoco sull'uso del termine 'natura' che ha comportato la condanna di Baio e l'introduzione della non meno dibattuta espressione 'natura pura' (ricostruisce limpidamente l'intricatissima vicenda F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, pp. 88-95). Se si può ammettere che la scelta di svincolarsi dal 'troppo pregiudicato' retroterra teologico consente a Rahner di presentare una nuova interpretazione della nostra questione, si ha tuttavia un poco la sensazione della fuga dal nodo propriamente teologico tradizionale. D'altra parte, Rahner stesso mostra d'avvedersene, dal momento che nella seconda versione del contributo (1954) afferma fin dal principio di voler assumere questa volta 'natura' nel significato teologico ordinario e dunque in riferimento/contrapposizione al 'soprannaturale'. Cfr. *infra*, parte II, cap. I, § 3. Per la verità, neppure questa seconda versione fa svanire del tutto la sensazione che il teologo sorvoli sugli aspetti più spinosi della controversa questione, come diremo; forse perché risalti ancor meglio la nuova chiave interpretativa da lui stesso proposta.

³⁹ Cfr. K. RAHNER, *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*, p. 16; trad. it. p. 307*: «l'ideale, raggiungibile solo asintoticamente, dell'essere in concreto esistente». La riflessione sull'unità personale, già in qualche modo presente e tuttavia mai compiutamente realizzata nella condizione storica, s'avvale anche dei ripetuti ritorni sulla nozione di 'cuore', inteso come «simbolo reale originario», come originaria unità di corpo e anima: «Es ist zugleich der dynamische Grund, von dem aus er sein ureigenstens und niemals adäquat einholbares Selbstverständnis sucht und in dem allein er es finden kann» (K. RAHNER, «Herz»; trad. it. «Cuore»). Offre una visione d'insieme del tema, indubbiamente importante nell'antropologia e nella cristologia dell'autore, K.H. NEUFELD, *Karl Rahner. Il cuore nel pensiero cattolico*.

⁴⁰ K. RAHNER, *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*, p. 18; trad. it. p. 310. La precisazione non è superflua. Rahner fa rilevare che anche gli angeli – non essendo

«tende ... a far sì che l'uomo disponga di sé stesso come un tutto davanti a Dio, che si faccia attivamente quel che vuol essere in modo libero. La decisione libera è perciò orientata a consentire che tutto ciò che è nell'uomo (natura), dunque anche l'atto spontaneo, sia rivelazione ed espressione di quel che l'uomo vuol essere in quanto persona e che dunque la decisione della libertà includa, trasformi e plasmi l'atto spontaneo, cosicché anche la realtà di quest'ultimo non sia puramente naturale, bensì personale».⁴¹

La constatazione del fatto che non può darsi altro se non una risoluzione asintotica non annulla, semmai alimenta lo sforzo plasmatore della libertà personale nei confronti della realtà data. Un tentativo volto, dunque, alla riduzione di quella frattura, di quel dualismo che viene significato con il termine concupiscenza. La sua esistenza ineliminabile parla in favore di una certa sua 'naturalità', tanto quanto l'operazione della libertà attesta che la discrepanza è sperimentata al contempo come qualcosa di 'innaturale', qualcosa che 'non-dovrebbe-essere'.

Ma come interpretare i due dati, contemporaneamente emergenti dalla fenomenologia della decisione libera?

Non sfugge che la domanda ci interessa da vicino. Più volte, nella ricognizione della problematica del pluralismo concupiscente contemporaneo ci siamo trovati di fronte a questo dilemma, abbiamo visto affiorare i due poli appena accennati, nel momento in cui, da un lato, il fenomeno veniva ritenuto ineludibile, esito 'naturale' di un processo storico irreversibile e, dall'altro lato, si considerava per così dire 'innaturale' la sua ingovernabilità e si segnalavano i tentativi di ristabilire una sorta di governo, vuoi nel segno della tolleranza e del dialogo vuoi nel segno della sopraffazione vicendevole.

Siamo dunque interessati a comprendere come Rahner pensi la questione nella sua declinazione originaria, nella versione più consueta di questa problematica tanto complessa. Merita d'essere notato che l'affermazione della «naturalità della concupiscenza» (*die Natürlichkeit der Konkupiszenz*) è strettamente legata al dato,

Dio – conoscono tale dualismo (*ibidem*, p. 17; trad. it. p. 308). Tipicamente antropologica è la sua manifestazione in termini di dualismo tra forma sussistente e materia, e antropologica è l'esperienza della resistenza opposta dalla 'parte' sensibile alla spirituale.

⁴¹ *Ibidem*, p. 18; trad. it. p. 310*. Analogamente si esprime Rahner con riferimento al costituirsi progressivo della soggettività (*Subjektivität*) nella condizione di irriducibile pluralismo che caratterizza l'essenza dell'uomo, per quanto egli sia uno. Cfr. il saggio del 1959 dal titolo *Theologische Bemerkungen zum Problem der Freizeit*, pp. 206-213; trad. it. pp. 283-295.

dogmaticamente irrinunciabile, della gratuità del dono dell'integrità, un dono appunto 'preternaturale':

«Proprio perché la concupiscenza in senso teologico è una grandezza assolutamente ambivalente, se considerata sotto il profilo etico, proprio perché può presentarsi come fattore ritardante tanto nella direzione del bene quanto in quella del male e proprio perché deriva dalla natura metafisica dell'uomo come essere materiale, non si può concepire la sua assenza nell'uomo come intrinsecamente possibile in modo puramente naturale, né tanto meno la si può pretendere come a lui dovuta». ⁴²

La ricerca di un concetto plausibile di concupiscenza porta di conseguenza alla riflessione sull'integrità non dovuta. Ma vale anche l'inverso, poiché si stabilisce una circolarità feconda tra i due poli dell'unico problema. E in realtà le pagine che Rahner dedica alla ripresa del delicato nodo dell'essenzone dalla concupiscenza si rivelano decisive per l'intero problema. ⁴³

Il pensiero corre immediatamente all'integrità adamitica. Come interpretarla? Anzi tutto facendo tesoro di quanto è emerso sin qui. Si dirà dunque che essa è assenza non di ogni desiderio (*Begehren*), ma di quell'appetito che oppone resistenza alla libera decisione del soggetto. In sostanza l'uomo integro non è né meno 'sensibile', né più 'spirituale' dell'uomo decaduto (qualificazioni ancora debitorie di un'antropologia dualistica) e neppure gode di minore vitalità. È invece l'uomo «libero di disporre di sé in un'autodeterminazione personale tanto sovranamente [*so souverän*] che nell'ambito del suo essere niente più si oppone a questa autodeterminazione sovrana con una resistenza passiva». ⁴⁴ Lungi dall'essere privazione di vitalità, l'integrità si lascia piuttosto pensare nei termini di uno slancio (*Wucht*) esistenziale che non pone ostacoli alla libera e totale determinazione di sé. Il che illumina la singolare e rischiosa condizione di Adamo. Singolare, perché il dono indebito gli è dato per consentirgli «un'inserzione completa del suo essere nella determinazione personale per il bene», cioè il superamento, nella direzione della decisione buona, del dua-

⁴² K. RAHNER, *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*, p. 23; trad. it. p. 319-320*.

⁴³ *Ibidem*, pp. 23-26; trad. it. pp. 320-325. Ha buone ragioni nell'indicare l'integrità come chiave determinante per comprendere la concupiscenza in Rahner M. FARRUGIA, *Karl Rahner on Concupiscence*, p. 355; cfr. inoltre pp. 349-354.

⁴⁴ K. RAHNER, *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*, p. 24; trad. it. p. 321*.

lismo natura-persona che contraddistingue la finitezza anche del primo uomo (quindi un dono destinato a perfezionare la natura umana, rafforzandone l'orientamento al bene). Rischiosa, perché di fatto Adamo pone in atto una decisione di segno opposto che si carica di uno slancio esistenziale straordinario, tendenzialmente totalizzante (resta comunque aperta – aggiunge l'autore solo con un cenno – la possibilità del pentimento).⁴⁵

Con la perdita del dono dell'integrità, conseguente al peccato di Adamo, si innesca un dinamismo che configura una «nuova, specifica possibilità di peccare»,⁴⁶ una *Sündenmöglichkeit* che non è già di per sé peccato: si tratta di quella tendenza a modificare remissivamente la libera decisione presa in favore del bene, cedendo alla resistenza opposta dalla concupiscenza.⁴⁷ Una debolezza, questa, che è estranea alla condizione di integrità e moralmente esige d'essere combattuta per conseguire quello scopo che la tradizione ha espresso mediante le immagini del ritorno allo stato di Adamo, della riconquistata *apátheia* o dell'ideale dell'«uomo interiore», raccolto intorno al proprio centro libero e personale e dunque di nuovo integrato.

Il pensiero è corso immediatamente all'integrità adamitica ed è a questa che Rahner dedica l'ampia sezione appena esaminata. Ma è l'unico modello di integrità?

La domanda è rilevante non soltanto per il profilo dogmatico del problema. È importante per cercare di capire su quale/i modello/i il teologo può far conto quando affronta la «versione gnoseologica» della questione della concupiscenza, che implica di nuovo i nodi della disintegrazione e della possibile ricomposizione. Quali strumenti concettuali la riflessione dogmatica può fornirgli per pensare soluzioni in proposito? E da ultimo: quali risorse, preparate con il lungo lavoro intorno al complesso dato

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 24-25; trad. it. pp. 321-322.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 25; trad. it. p. 323.

⁴⁷ Rahner per la verità insiste sulla realtà ambivalente della concupiscenza, che può presentarsi tanto nella forma di resistenza al bene quanto nella forma di resistenza al male (*ibidem*, p. 22; trad. it. p. 319). In quest'ultimo senso essa può anche impedire all'uomo d'essere totalmente perverso e dunque divenire persino occasione di salvezza (*ibidem*, p. 26; trad. it. p. 325). L'insistenza del teologo sulla questione è motivata dal fatto che la concupiscenza per la dottrina cattolica, fissata nel Tridentino e ricordata in apertura del saggio, non è in sé stessa identificabile con il peccato e tuttavia «inclina al peccato» poiché introduce quel tendenziale atteggiamento remissivo che si è ora illustrato e che verrà ripreso in concomitanza con ulteriori approfondimenti forniti da Rahner.

tradizionale, Rahner utilizza poi di fatto nella nuova prospettiva che occuperà gli anni più maturi della sua produzione?

Osserviamo anzi tutto che l'integrità adamitica non costituisce l'unico modello cui rimandi lo stesso saggio in esame. Già in precedenza, là dove Rahner tratta direttamente della personalizzazione ad opera della libertà, si era affacciata la problematica del governo di sé nella condizione dualistica, di come in sostanza si possa configurare una signoria (*Herrschaft*) abituale e personale sulla propria natura.⁴⁸ Una possibilità che – argomenta Rahner – o esiste fin dal principio oppure è conseguita attraverso una lotta morale. Il primo è il caso dell'integrità adamitica, il secondo è il caso che si presenta con singolare chiarezza nell'esperienza dell'integra umanità di Cristo.⁴⁹

Ma prima di occuparci di questo secondo caso, vale la pena di raccogliere un rapidissimo cenno che il teologo nel medesimo contesto dedica a una figura di ricomposizione che è ritenuta incompatibile con la fisionomia della concupiscenza delineata. Intendiamo parlare della «soppressione dispotica» dell'atto spontaneo ad opera della libertà,⁵⁰ una possibilità – obietta il teologo – che solo a torto può essere presentata come teologicamente plausibile.⁵¹ La signoria che si ricerca non può essere prodotta con il ricorso a un governo dispotico. È un'impresa destinata a fallire, proprio in virtù della resistenza opposta dalla concupiscenza stessa alla decisione della libertà. E in questo senso cogliamo con precisione il carattere ambivalente della concupiscenza e ci rendiamo ancora di più conto della ragione per la quale Rahner, sigillando la prima stesura del suo saggio, può ripetere – non senza una comprensibile reticenza – che l'intima lacerazione sperimentata si presta a favorire sia la rovina sia la salvezza dell'uomo:

«Questo sdoppiamento [*Entzweiung*] dell'uomo in sé stesso diventa per lui frequentemente causa di rovina, ma – chi lo sa – forse ancor più

⁴⁸ Cfr. *ibidem*, pp. 19-21; trad. it. pp. 313-317.

⁴⁹ Nessun rinvio troviamo qui all'integrità singolare di Maria, cui Rahner pure dedica attenta riflessione, come documenta esaustivamente J. BOLEWSKI, *Der reine Anfang*. Per una sintesi sul tema si veda K. RAHNER, «Integrität», voce composta per il *Kleines Theologisches Wörterbuch* (1961) e riportata in SW 17/1, pp. 642-643; trad. it. pp. 334-335.

⁵⁰ K. RAHNER, *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*, p. 21; trad. it. p. 316.

⁵¹ *Ibidem*, p. 20; trad. it. p. 314. È altrettanto implausibile, aggiunge Rahner, che la decisione libera riesca a escludere l'atto spontaneo che le si oppone 'non lasciandolo apparire'.

frequentemente causa di salvezza, poiché gli impedisce anche d'essere totalmente malvagio».⁵²

Meritava, dunque, d'essere raccolto il breve cenno riguardante la cosiddetta «soppressione dispotica». Una delle forme di risoluzione del dualismo concupiscente, presentata come plausibile «nelle spiegazioni teologiche consuete dell'integrità»⁵³ e bollata invece da Rahner come improponibile. Il teologo qui accenna soltanto a questa deriva autoritaria della teoria della libertà, cui evidentemente non è estranea neppure la tradizione teologica in tema di integrità e concupiscenza. Anche in questo caso si tratterà di verificare se e come il tema riemerge entro la trattazione della concupiscenza gnoseologica, fermo restando che alcuni spunti già rintracciati nella prima parte (l'impossibile eppure tentata eliminazione violenta del pluralismo) e il giudizio appena espresso ci mettono sull'avviso che la re-integrazione o nuova integrazione non dovrà e non potrà assumere la figura dell'assimilazione forzata.

Quel che a Rahner importa per il momento appurare è il fatto che l'integrità come libertà dalla concupiscenza non si presta ad essere rappresentata come esclusione di ogni atto spontaneo contrario alla decisione della libertà. Restano insomma soltanto i due casi già individuati di integrità, vale a dire il tipo adamitico e il tipo cristologico, di cui possiamo ora occuparci.

A dire il vero, non sono molte le righe che in questo contesto Rahner dedica all'argomento e anche perciò non appare fuori luogo parlare di debolezza della calibratura cristologica, alla quale pone un qualche rimedio la sezione aggiunta al saggio in un secondo momento. Leggiamo anzitutto le poche righe che interessano direttamente la questione:

«si può pensare ugualmente bene che la persona non elimini l'atto spontaneo, in fondo solo apparentemente contrario alla sua decisione, perché ciò o è impossibile o non è fattibile per altri motivi, ma lo immetta, in altra maniera, nella dinamica interna del suo atteggiamento personale. Allora l'atto spontaneo cessa finalmente di essere un ostacolo, un resto insolubile della natura contro la persona, per diventare un fattore interno, che rende possibile la profondità e l'energia del dominio totale della decisione personale. Si pensi, per esempio, al timore e tremore di Cristo nell'orto

⁵² *Ibidem*, p. 26; trad. it. p. 325*.

⁵³ *Ibidem*, p. 20; trad. it. p. 314* (la traduzione corrente, che abbiamo provveduto a modificare, propone 'concupiscenza' al posto di 'integrità').

degli ulivi, che poterono essere subiti e sperimentati in maniera passiva. Autenticamente umana, sebbene egli possedesse il dono dell'integrità. Tale timore non persiste in Cristo come il resto non dominato di una resistenza contro la sua disposizione personale a soffrire il dolore e quindi come un pericolo per il suo atteggiamento personale, ma come elemento interno, necessario, totalmente dominato di questa stessa decisione personale».⁵⁴

La seconda figura di integrità, dischiusa dall'esperienza di Cristo, prevede dunque non l'eliminazione dell'atto spontaneo, bensì una sorta di 'canalizzazione' del dinamismo naturale che viene fatto rifluire all'interno della decisione della libertà con l'effetto di potenziarla. La spontaneità cessa così d'essere ostacolo, d'essere «resto irriducibile» alla plasmazione della libertà per diventare «momento interno» della decisione.⁵⁵

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Secondo G.J. McAleer in questo passaggio e per il complessivo tema del conflitto persona-natura sarebbe evidente l'influsso della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel. Cfr. G.J. MCALEER, *The Politics of the Flesh*, pp. 362-363. L'indicazione è funzionale alla dimostrazione della tesi dell'autore, secondo cui «la metafisica della carne» in Rahner sarebbe «strutturata dalla violenza», una violenza conseguente all'accentuazione del conflitto che attraversa la persona. Una tale impostazione non proverrebbe da Tommaso (sarebbe dunque «un-Thomistic» anche la teoria della concupiscenza rahneriana), bensì da concezioni moderne della persona e del desiderio, come quelle di Cartesio e Hegel (*ibidem*, pp. 355-365). In queste ultime affiorerebbero piuttosto analogie con le teorie di un allievo di Tommaso, Egidio Romano, assertore di un modello politico coercitivo anziché persuasivo nell'interpretazione del rapporto ragione-sensibilità (*ibidem*, p. 361; p. 364 nota 13 e p. 365 nota 25; più recentemente e ampiamente G.J. MCALEER, *Sensuality: An Avenue into the Political and Metaphysical Thought of Giles of Rome*). Per parte nostra, osserviamo per il momento che Rahner ha affrontato *Die Phänomenologie des Geistes* negli anni di Friburgo, partecipando ai seminari guidati da M. Heidegger nel WS 1934-35 e SS 1935, come si arguisce dalle due relazioni del 18 e 25 gennaio 1935, raccolte sotto il titolo *Arbeitsgemeinschaft über Hegel: Phänomenologie des Geistes* (SW 2, pp. XXII-XXIII; per la cronologia heideggeriana si veda F. VOLPI, *Guida a Heidegger*, pp. 335-336). Una traccia assai interessante di questa frequentazione si trova in una conferenza tenuta nel 1938 e pubblicata da Rahner soltanto nel 1972, in apertura al vol. X delle *Schriften*, con il titolo *Die Wahrheit bei Thomas von Aquin*. Le ragioni dell'interesse sono principalmente due: la prima, d'ordine più generale, è il tentativo compiuto da Rahner di mettere in parallelo i tre punti che servono a illustrare «la metafisica tomista dell'essenza della verità» (il giudizio, la luce dell'intelletto agente, Dio l'Essere puro e il Pensiero puro) con le tre parti della fenomenologia dello spirito hegeliana (coscienza, autocoscienza e spirito assoluto). Cfr. SW 2, p. 305; trad. it. p. 27. La seconda ragione, strettamente inerente al nostro tema, consiste nel fatto che l'inclinazione spontanea dello spirito verso la totalità degli oggetti conoscibili ovverosia, nel latino tomista, la «tendentia in obiectum formale adaequatum intellectus» avrebbe secondo il giovane Rahner un preciso parallelo in Hegel, tanto che leggiamo: «in questa inclinazione dinamica dello spirito in quanto 'brama' [*als 'Begierde'*] (come si potrebbe dire con Hegel)» (SW 2, p. 311; trad. it. p. 39*). Ciò induce a pensare che già nel 1938 Rahner avesse adocchiato il tema della concupiscenza grazie a Hegel, oltre che in relazione allo studio della metafisica della conoscenza finita in Tommaso. Incontreremo altre tracce a nostro parere hegeliane affrontando il cosiddetto

Il 'caso cristologico' è evidentemente singolare. Il Figlio di Dio possiede da sé l'integrità ed essa si coniuga qui, con tutta evidenza, con il patire, con la condivisione dell'umana paura e del tremore davanti alla prospettiva della morte. L'integrità allora non elimina la spontaneità di tali atteggiamenti, a conferma del fatto che «non ogni passività è già necessariamente un pericolo per la disposizione personale, libera e attiva dell'uomo». ⁵⁶ In questo modo – afferma Rahner – il Cristo dischiude una nuova possibilità di integrità antropologica nella condizione infralapsaria: un'integrità che si ricompone mediante la lotta, mediante il rafforzamento della decisione personale non per sottrazione, semmai per immissione della natura data nella dinamica della libertà. ⁵⁷

Si tratta di un breve cenno che permette solo di intravedere lo scenario di un 'ritorno al paradiso' che, anziché guardare all'indietro, alla condizione di integrità adamitica, assume i tratti della fede in Gesù Cristo. La prima stesura del saggio lascia insomma soltanto intuire la direzione della ricerca. Qualcosa di più troviamo nella sezione aggiunta per la pubblicazione nel primo volume delle *Schriften*, che ci apprestiamo a esaminare in quanto colloca la questione della concupiscenza non più tra i due poli natura/persona, ma tra natura e soprannaturale o, detto altrimenti, tra natura e grazia. Conviene però anticipare a questo momento l'esame degli ulteriori rinvii all'esperienza singolare di Cristo e all'interpretazione che ne deriva dell'esperienza del cristiano.

Sono tre i passaggi interessati. Nel primo abbiamo una sorta di prosecuzione della scena dell'Orto, evocata nella citazione precedente: ora si tratta della crocifissione e della grazia del Cristo crocifisso, che si manifesta facendo diventare propria «forma di apparizione e arma di vittoria» ciò che di per sé è «contro la vita

'modello politico' della concupiscenza, tracce che avvalorano almeno in parte la tesi di McAleer prima citata. Cfr. *infra*, parte II, cap. II.

⁵⁶ K. RAHNER, *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*, p. 19; cfr. p. 17, nota 16; trad. it. p. 313* e pp. 308-309. Ciò comporta che la libertà dalla concupiscenza (*Konkupiszenzfreiheit*) non vada identificata semplicemente con la libertà dal patire (*Leidensfreiheit*), come si sarebbe indotti a credere dall'uso anche teologico di *páthos* per caratterizzare l'una e l'altro, secondo quanto l'autore torna a precisare in *Erbsünde und Monogenismus*, pp. 681-682.

⁵⁷ Cfr. M. FARRUGIA, *Karl Rahner on Concupiscence*, pp. 349-354. Si ricorderà lo scenario rappresentato nella *Gaudium et spes*, n. 37, dove la storia tutta è vista pervasa dalla «lotta contro le potenze delle tenebre», nella quale l'uomo è impegnato senza sosta: «In hanc pugnam insertus, homo ut bono adhaereat iugiter certare debere, nec sine magnis laboribus, Dei gratia adiuvante, in seipso unitatem optinere valet».

divina della grazia».⁵⁸ Siamo quindi nella logica dell' 'immissione' integrante enunciata poco sopra. In un secondo punto si dice che l'uomo da sé non può arrivare a comprendere che «queste potenze [*Mächte*] che opprimono la sua esistenza», vale a dire concupiscenza e morte, possono essere «una partecipazione alla morte redentrice di Cristo nella sua grazia».⁵⁹ Nella medesima direzione va, infine, il terzo riferimento, che parte dall' 'innaturalità' della concupiscenza – ancora per noi da indagare – e accenna soltanto, di nuovo, alla possibile valenza salvifica della condizione di concupiscenza:

«Anche la concupiscenza come la morte non è semplicemente la manifestazione del peccato [*die Erscheinung der Sünde*]. Nell'ordine inaugurato da Cristo non è semplicemente ciò che rimane in colui che è giustificato e va superato escatologicamente in quanto contraddittorio rispetto all'essere dell'uomo in quest'ordine concreto. Essa è anche la forma [*Gestalt*], nella quale il cristiano sperimenta e completa la sofferenza di Cristo. Ma di questo non possiamo occuparci qui ulteriormente».⁶⁰

La concupiscenza e la morte⁶¹ non sono dunque soltanto epifanie della colpa. Non costituiscono solo fenomeni di disintegrazione destinati alla definitiva risoluzione escatologica. Nell'economia salvifica innestata da Cristo si possono trasformare in esperienze di una passività estrema trasformata in slancio totalizzante della libertà orientata a Dio soltanto.

Questi i tre passaggi interessati, l'ultimo dei quali peraltro conclude il lungo saggio nella sua versione definitiva. Una conclusione aperta che di nuovo segnala una prospettiva *in fieri*, non

⁵⁸ K. RAHNER, *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*, p. 30; trad. it. pp. 332-333*.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 32; trad. it. p. 338*.

⁶¹ La considerazione delle due 'conseguenze della colpa d'origine' – secondo il linguaggio tradizionale – procede in parallelo (cfr. anche K. RAHNER, «Ersünde», in particolare p. 1005; trad. it. in particolare coll. 234-235). Anche a proposito della morte Rahner utilizza il modello natura/persona, interpretando l'evento della morte come 'fatto naturale' e 'atto personale', sin dalla prima versione di *Zur Theologie des Todes* che risale significativamente al 1949 (ancora fondamentale sul tema S. ZUCAL, *La teologia della morte in Karl Rahner* e interessante il più recente contributo, dello stesso autore, *La morte e l'avventura della libertà*). J. Bolewski sostiene anzi, con argomenti persuasivi, la tesi secondo la quale alla riflessione esplicita intorno alla 'innaturalità' della concupiscenza il teologo sarebbe giunto proprio grazie all'approfondimento della problematica della morte, della sua 'naturalità' e 'innaturalità'. Cfr. J. BOLEWSKI, *Der reine Anfang*, p. 135 e pp. 135-150.

ancora giunta a maturazione. Un'auto-limitazione, certo non dovuta alla percezione che un ulteriore sviluppo avrebbe portato fuori tema. Semplicemente il profilo cristologico rimane solo accennato. Possiamo affermare che la riflessione sull'integrità, tanto strategica per illuminare a ritroso la difficile problematica della concupiscenza, avrebbe meritato uno sviluppo maggiore in direzione dichiaratamente cristologica, cosa che peraltro avviene nella contemporanea elaborazione del tema della morte. Una debolezza sin qui non indifferente.

Quasi a fare da contrappeso a questa constatazione, è interessante ricordare un fatto su cui abbiamo avuto modo di soffermarci lungamente nella prima parte della ricerca: quando compare per la prima volta nello *Handbuch der Pastoraltheologie* del 1966 la questione della concupiscenza gnoseologica, Rahner rimanda immediatamente alla fondazione cristologica della cosiddetta *Annahme* del mondo mondano, al cui sviluppo in quella sede, peraltro, non aveva posto mano lui stesso, ma l'allievo Metz.⁶²

3. *La concupiscenza tra natura e soprannaturale*

L'interrogativo che suggerisce all'autore di integrare la prima versione del contributo può essere espresso così: l'interpretazione sin qui fornita della concupiscenza dà realmente conto dell'esperienza vissuta? Non si è resa in qualche modo 'disarmata' la concupiscenza, quando invece i già citati Paolo, Agostino e altri ne parlano a tinte forti, drammatiche, come di una lacerazione che perciò non si lascia interpretare nei termini di un dato 'naturale', 'ovvio'?

Se sin qui – afferma Rahner – ci si è mossi con l'intento di chiarire il pronunciamento antibaiano di papa Pio V (dunque la gratuità preternaturale del dono dell'integrità e, di conseguenza, la 'naturalità' della concupiscenza),⁶³ questo non vieta di porsi

⁶² Cfr. *supra*, parte I, cap. III, § 2.

⁶³ Si noti che il teologo sorvola di fatto sull'illustrazione della controversia e caratterizza in modo piuttosto generico la sostanza del pronunciamento pontificio (bolla *Ex omnibus afflictionibus*, datata 1 ottobre 1567: *DH* 1901-1980 [sulla concupiscenza in particolare 1950, 1951, 1974-1976]). Scrive infatti del tutto sinteticamente Rahner: «La dottrina di Pio V, per la quale la concupiscenza (e la morte) si potrebbe trovare anche in una *natura pura*, senza peccato (dottrina alla cui giustificazione abbiamo dedicato sin qui

una domanda, che mira a recuperare peraltro il termine «natura» nella sua usuale gravidanza teologica, in contrapposizione a «soprannaturale»:

«Che forma deve prendere l'esperienza della concupiscenza – e della soggezione alla morte –, se si verifica concretamente in *questo* uomo e non viene riferita, in modo puramente astratto, alla sua natura pura, come abbiamo fatto sinora? La concupiscenza ha anche allora quella bivalenza ontologica ed etica [*jene ontologische und ethische Bivalenz*] che le abbiamo sin qui rivendicato. Ma si deve perciò sperimentare come fenomeno innocuo, che quasi non si può pensare separato dalla natura dell'uomo? Si deve riferire alla natura dell'uomo, va bene, ma si deve riferire anche a *questo* uomo concreto?». ⁶⁴

Occorre ricordare che tra la prima e la seconda stesura del nostro saggio sono intercorsi più di dieci anni, durante i quali ha visto la luce il *Surnaturel. Études historiques* di Henri de Lubac (1946) e ha preso forma anche la reazione alla cosiddetta *nouvelle théologie*, comunemente ritenuta destinataria della condanna espressa nella *Humani generis* (cfr. in particolare DH 3891: contro coloro che «corrompono la vera 'gratuità' dell'ordine soprannaturale»). Risale allo stesso anno dell'enciclica (1950) la prima stesura, poi ampliata, del saggio di Rahner *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*, che entra nel vivo del dibattito in corso reimpostando i termini del problema.⁶⁵

Il ritorno sul tema della concupiscenza in vista della nuova pubblicazione (1954) e la sua ricentatura tra i due poli natura-soprannaturale è certamente conseguenza di questa più ampia riflessione, che consente al gesuita di sottoporre a critica, da un

tutti i nostri sforzi), non è forse a-cristiana e ingenua al tempo stesso di fronte a questi testimoni della concezione cristiana dell'esistenza?». Cfr. K. RAHNER, *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*, p. 27; trad. it. p. 327*.

⁶⁴ K. RAHNER, *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*, p. 29; trad. it. p. 331*.

⁶⁵ Apparso dapprima sulla rivista «Orientierung», il saggio fu poi incluso nel primo volume delle *Schriften* (1954). Ma già nel 1939 Rahner lavora alla questione 'grazia creata - grazia increata', cruciale per l'intera sua teologia della grazia (e non solo per quella), come evidenzia lo scritto *Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade*, pubblicato dapprima nella «Zeitschrift für katholische Theologie», e poi subito dopo l'altro saggio nel vol. I delle *Schriften*. Offre utili indicazioni sulla maturazione e i punti qualificanti della teologia della grazia rahneriana R. SIEBENROCK, *Gnade als Herz der Welt*, mentre pone ampiamente a confronto le posizioni di Rahner e H. de Lubac (ed il rispettivo rapporto con la dottrina neoscolastica) P. RULANDS, *Menschen unter dem Anspruch der Gnade*, in particolare pp. 144-248 e pp. 327-337. Utile, da ultimo, F. GIANFREDA, *Il dibattito sulla 'natura pura' tra H. De Lubac e K. Rahner*.

lato, la tendenza a cosificare la grazia e, dall'altro, il concetto scolastico di natura, ritenuto incapace di rappresentare la particolarità dell'uomo, «essere della trascendenza». L'esito della critica è noto e consiste nel deciso superamento di quell'estrinsecismo della grazia rispetto alla natura che riduce l'ordinamento dell'uomo al fine soprannaturale a un'obbligazione di tipo giuridico, mentre si tratta – conclude lo studioso – di un «esistenziale soprannaturale», di una vera e propria qualificazione intrinseca dell'uomo ad opera della grazia che è data sempre.⁶⁶

L'uomo nella sua concretezza storica, 'questo' uomo cui il passo sopra citato si riferisce, non è l'uomo della cosiddetta «natura pura»,⁶⁷ frutto d'astrazione; è semmai «l'uomo degli esistenziali soprannaturali», inconsapevole o consapevole che sia del dono della grazia. Ebbene – argomenta Rahner – colui che diventa

⁶⁶ Questi i tratti salienti della questione, come Rahner stesso li riassume nel saggio che stiamo esaminando (*Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*, pp. 27-28; trad. it. pp. 328-331). Quanto all'origine e alla prima apparizione (nell'articolo K. RAHNER, *Zur Theologie des Todes*, pubblicato ad Amburgo nel 1949) dell'espressione «übernatürliches Existential», si può vedere P. RULANDS, *Zur Genese des Theologumenons vom 'übernatürlichen Existential'*.

⁶⁷ Si noti che il sintagma ricorre continuamente senza che il teologo chiarisca con precisione che cosa per parte sua intenda con quest'espressione, tutt'altro che univoca. Non solo, infatti, essa rientra nel contenzioso della controversia antibaiana (su cui Rahner, come s'è detto, sorvola, limitandosi alla citazione di Pio V), ma si intorbidisce, per così dire, ulteriormente poiché nella teologia post-tridentina viene diversamente intesa dal 'filone agostiniano' e dalla scuola gesuitica: per illustrare la differenza tra la condizione di 'natura lapsa' e quella di 'natura pura' si parla infatti di differenza come tra uomo 'ferito' e uomo 'sano' nel primo caso, tra uomo 'spogliato' e 'uomo nudo' nel secondo caso, con una ben distinta e certo ineguale valutazione delle conseguenze della colpa originale. È evidente che il nostro autore propende per la seconda versione, e non soltanto per fedeltà di scuola: la sua intera teologia della grazia – di cui nel contributo in esame vediamo i primi effetti – porta in questa direzione, che viene mantenuta sino alla fine se badiamo al saggio *Kleine theologische Bemerkungen zum «status naturae lapsae»* del 1980 – un 'inatteso', tardo ritorno in tema –, dove tra l'altro leggiamo: «Partendo di qui si comprende l'assioma sostenuto almeno da una scuola rimasta sempre indisturbata nella teologia cattolica: la 'natura lapsa' si distingue dalla 'natura pura' soltanto così come un individuo 'spogliato' dei suoi abiti [*ein seiner Kleider Beraubter*] si distingue da un individuo 'nudo' [*von einem Nackten*]» (*ibidem*, p. 94; trad. it. p. 110). Non va tuttavia dimenticato il fatto che, ponendosi al di là delle contese di scuola, Rahner concepisce la natura come 'inevitabilmente abitata' dalla grazia, tanto da spingersi già nel 1961 a scrivere alla voce «Urstand, Urstandsgnade» del *Kleines Theologisches Wörterbuch*: «L'uomo, come tale, è creato per la vita eterna nell'immediato possesso di Dio. In concreto non esistette mai uno 'stato di natura pura'. Ecco quindi che la storia dell'umanità fin dal principio fu la storia della lotta tra il 'sì' e il 'no' a questo progetto soprannaturale dell'uomo dovuto a Dio, a tal punto che non si può mai evitare la questione: anche oggi Dio richiede all'uomo ciò che costui ha perduto in Adamo» (SW 17/1, p. 851; trad. it. pp. 671-672). Cfr. «Ursünde», pp. 852-853; trad. it. pp. 482-483.

cosciente della presenza salvifica della grazia ovunque e sempre offerta (*der Mensch der bewußten übernatürlichen Existentialen*) non può vivere l'esperienza della concupiscenza e della morte nello stesso modo che si ipotizza per «l'uomo della natura pura» (*der Mensch der reinen Natur*).⁶⁸ Questi infatti

«può avvertirle soltanto come conseguenze spiacevoli, ma inevitabili della finitezza di questa natura, come un dover essere [*Seinmüssendes*] della sua natura (anche se non dovrebbe essere [*nicht 'seinsollendes'*]). L'altro invece può sentirle come un qualcosa-che-non-dovrebbe-essere, qualcosa di estraneo all'esistenza [*als daseinsfremdes Nichtseinsollendes*], in riferimento non alla sua natura pura in quanto tale, ma alla sua esistenza concreta, cui appartengono gli esistenziali soprannaturali. Ad un uomo simile morte e concupiscenza risultano molto 'innaturali', sebbene esse siano naturali».⁶⁹

Concupiscenza e morte, nella situazione che l'esistenziale soprannaturale comporta,⁷⁰ si rivelano connotate da «innaturalità» (*Unnatürlichkeit*). Rahner respinge l'obiezione per la quale sarebbero certo escogitabili, ma rimarrebbero pur sempre non provati i presupposti che consentono d'affermare una tale tesi della sperimentabilità del «non-dover-essere» (*Nichtseinsollen*) della concupiscenza. Respinge l'obiezione rinviando all'esperienza dell'umanità e alla consapevolezza della 'innaturale' discrepanza che può risvegliarsi nell'uomo singolo o in particolari momenti della storia dello spirito (*Geistesgeschichte*). E tuttavia ammette alla fine che si tratta di un'esperienza che resta sfuggente ed enigmatica, sulla quale si può riflettere e ci si può esprimere pronunciando un 'non dovrebbe esserci' anch'esso non del tutto spiegabile:

«Dal momento che noi oggi abbiamo un concetto di natura pura e di naturalità della concupiscenza più chiaro di quello posseduto dalla teologia medievale, dovremmo oggi chiarire teologicamente l'esperienza della contraddittorietà della concupiscenza in maniera in parte diversa ed in ogni caso più sfumata. Nulla ci costringe, tuttavia, a rigettare questa esperienza come se fosse falsa o esagerata. Essa non è soltanto l'esperienza di un

⁶⁸ K. RAHNER, *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*, p. 30; trad. it. p. 333.

⁶⁹ *Ibidem*; trad. it. p. 333*.

⁷⁰ Per trovare uno sviluppo ampio dei temi solo introdotti in questa sezione è utile riferirsi al già citato K. RAHNER, *Kleine theologische Bemerkungen zum «status naturae lapsae»*. Editto nel 1980, lo scritto rappresenta non solo la versione matura della questione offerta dal gesuita, ma anche un'interessante inclusione tra gli inizi e gli ultimi anni del percorso speculativo rahneriano, segnato dunque per intero dalle tematiche che stiamo affrontando.

non-dover-essere obiettivo, per il fatto che il suo oggetto obiettivamente sorge dalla colpa originale; il non-dover-essere *in quanto* tale – anche se tuttora così oscuro ed enigmatico – è esso stesso un momento nell'oggetto dell'esperienza in quanto tale». ⁷¹

Non va tralasciata l'annotazione iniziale: nella stagione presente della teologia si sarebbe raggiunta una maggiore chiarezza riguardo alla 'natura pura' e alla 'naturalità' della concupiscenza e di riflesso si dovrebbe ripensare in modo teologicamente più sottile anche l'esperienza d'essa nei termini di un'opposizione. La 'naturalità' meglio compresa dovrebbe insomma aiutare a gettar luce sulla 'innaturalità' sperimentata. Dovrebbe consentire di tornare, arricchiti di qualche elemento in più, al dilemma proposto all'inizio del saggio, a quelle due prospettive che sembrano inconciliabili e al tempo stesso si possono ricondurre entrambe al magistero: da un lato, la prospettiva paolina e poi agostiniana e luterana che sottolinea la drammaticità dell'esperienza antropologica, l'intima lotta che contrassegna l'esercizio della libertà; dall'altro lato, la prospettiva che la condanna di Baio pare promuovere, nella quale si giunge a enfatizzare la 'naturalità' della concupiscenza.

Superfluo dire che Rahner pensa soprattutto alla propria teologia della grazia in corso di elaborazione. Essa, modificando profondamente la concezione del rapporto tra natura e grazia, conduce appunto a identificare l'uomo nella sua concretezza storica con «l'uomo degli esistenziali soprannaturali», indelebilmente segnato dalla grazia increata che è strettamente intesa come autocomunicazione trinitaria di Dio stesso. È questo – preciserà Rahner in uno dei suoi ultimi contributi ⁷² – lo «status» (*Stand*) antropologico fondamentale (che è perciò lo «status naturae elevatae»), ⁷³ ineliminabile persino dal peccato perché posto in atto dalla libera decisione di Dio di donare sé stesso. E è in base a questo orientamento intrinseco della natura umana che può meglio risaltare il carattere innaturale della disintegrazione concupiscente, la quale rende impossibile l'orientamento pieno dell'esistenza alla comunione immediata con Dio e dunque stride fortemente rispetto alla sua trascendentalità divinizzata.

⁷¹ K. RAHNER, *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*, p. 32; trad. it. pp. 337-338*.

⁷² Cfr. K. RAHNER, *Kleine theologische Bemerkungen zum «status naturae lapsae»*, pp. 97-109; trad. it. pp. 114-127.

⁷³ *Ibidem*, p. 99; trad. it. p. 116.

Siamo evidentemente in presenza di un secondo modello interpretativo della concupiscenza. Non soltanto nel senso che esso riporta la questione sul terreno propriamente teologico, in dialogo con la tradizione assai tormentata del tema, e neppure nel senso che emerge qui il tentativo di fondarne la sperimentata 'innaturalità'. In realtà viene introdotta una considerazione in chiave storico-salvifica che si giustappone alla precedente, per lo più di stampo metafisico-esistenzialista, senza mostrarne l'eventuale legame e anzi esplicitamente affermando che l'accezione di 'natura' è ora altra rispetto a quella intesa in precedenza. Siamo insomma in presenza di due schemi successivi, il primo prevalentemente filosofico e il secondo prevalentemente teologico, che di fatto rimangono tra loro pressoché irrelati.⁷⁴

La rappresentazione della concupiscenza che ne consegue è anch'essa per così dire bifronte: il primo schema – che a detta di Rahner aiuterebbe a comprendere la 'naturalità' della concupiscenza asserita da Pio V – non può che accentuarne l'ambivalenza, in quanto la presenta come resistenza a ogni decisione totalizzante della libertà, sia essa di segno positivo o di segno negativo. Il secondo schema non può fare altro che appellarsi, per spiegare l'innaturalità della frattura sperimentata, a un evento perturbatore intervenuto nella storia della libertà umana, a una caduta originaria (*Urfall*);⁷⁵ ma evidentemente, a partire da questo presupposto, si

⁷⁴ Proprio la faticosa giustapposizione dei due schemi dimostra che Rahner conosce la vicenda sia filosofica sia teologica del concetto di concupiscenza. In una ricostruzione tanto sintetica quanto lucida, W. Pannenberg mostra la presenza in Agostino di enunciati 'strutturali' riguardo alla concupiscenza (enunciati riferiti cioè alla forma universale, generale del comportamento umano), sviluppati accanto alla più nota tematica dell'ereditarietà del peccato; ma nella successiva storia della teologia cristiana avrebbe avuto il sopravvento questo secondo aspetto della questione, fino al momento in cui – sostiene Pannenberg – la critica illuministica contesta la dottrina del peccato originale e in Kant s'affaccia il tema del male radicale, con un recupero della soggettività proseguito poi con esiti differenti da Hegel (la coscienza di sé che, anziché elevarsi all'idea del vero Assoluto, trasforma la propria singolarità in norma dell'universale) e da Kierkegaard (l'angoscia che sta alla radice della disperazione e dell'aggressività). Cfr. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, II, pp. 278-289; trad. it. pp. 278-288. Questo retroterra filosofico – osserviamo per parte nostra – spiega la ritrovata ampiezza della questione in Rahner, rilevata da taluni interpreti senza che traspaia una puntuale consapevolezza della retrostante storia teologica e filosofica del concetto di concupiscenza. Citiamo G. Vass, a solo titolo di esempio: «Whereas Christian tradition has considered this concept in the context of original sin, Rahner's understanding of concupiscence is only indirectly connected with this». Cfr. G. VASS, *The Mystery of Man and the Foundations of a Theological System*, p. 29; cfr. pp. 27-33.

⁷⁵ K. RAHNER, *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*, p. 32; trad. it. p. 337. Scrive ivi l'autore: «E se un Agostino e ancora l'alta Scolastica erano dell'opinione che

riduce in modo considerevole la possibilità di pensare alla concupiscenza in termini anche positivi. E la difficoltà si accresce quanto più si valorizza la «natura» in questa seconda versione: una natura originariamente non indifferente, perché abitata dalla grazia, destinata alla comunione con Dio, in riferimento alla quale la concupiscenza appare quanto di più contraddittorio, di meno ovvio possa esistere; e tuttavia essa resta drammaticamente sperimentabile.

Due rappresentazioni differenti, dunque, la cui elaborazione e il cui accostamento non privo di problemi sono motivati dalla fondamentale esigenza di fedeltà all'interezza del dettato tridentino: se la concupiscenza non è in sé stessa peccato, deve avere a che fare con la spontaneità del desiderio, con lo *Strebevermögen* ancora pre-etico; al tempo stesso, dato che la concupiscenza è vissuta come intima frattura, come dualismo incompionibile, come stato di disintegrazione, riemerge fortemente la questione del suo rapporto con il peccato, che il Concilio di Trento esprime dicendo che essa «ex peccato est et ad peccatum inclinatur» e che è lasciata «ad agonem», impegna cioè alla lotta in vista del suo superamento (*DH* 1515). Rahner accosta i due modelli esattamente per interpretare i due 'corni' della difficile questione: sul primo versante mette in gioco la dialettica natura-persona e sul secondo la relazione natura-soprannaturale; sul primo versante la 'naturalità' della concupiscenza e sul secondo la sua 'innaturalità'. Gli strumenti concettuali posti in campo si presentano rinnovati rispetto a quelli della manualistica scolastica. Il dualismo antropologico di marca platonica, ispiratore di tanta tradizione, viene precisamente indicato e superato.⁷⁶

la costituzione attuale dell'uomo, con la sua concupiscenza e soggezione alla morte, non possa essere interpretata sensatamente senza il presupposto di una caduta originaria, il che significa: se essi – ed è il presupposto di un'affermazione del genere – avvertivano la concupiscenza e la morte come parecchio 'innaturali' e bisognosi di spiegazione, allora possono aver ragione, anche se non ogni spirito semplice può verificarlo in ogni istante» (*ibidem*; trad. it.*). Hoping sottolinea giustamente l'importanza in Rahner della rappresentazione della caduta originaria, derivante dai caratteri della sua teologia della libertà. Cfr. H. HOPING, *Freiheit im Widerspruch*, pp. 37-44 (la posizione rahneriana è immediatamente confrontata con quella di P. Schoonenberg, più vicina alla concezione di Kant e centrata sul «peccato del mondo» con difficoltà a determinare l'ambito della libertà personale e del peccato personale: *ibidem*, pp. 36-37).

⁷⁶ Persino nella breve voce «Begierde, Begierlichkeit» preparata per il *Kleines Theologisches Wörterbuch* (1961) il teologo si premura di insistere sul fatto che la concupiscenza rimane anche in chi è giustificato, ed è presente «precisamente in tutte le sue dimensioni

E tuttavia, se ci è lecito concludere in questo modo l'esame del composito saggio rahneriano, resta vero che la concupiscenza propria della condizione umana infralapsaria si manifesta anche nell'impossibilità di produrne un'interpretazione teologica del tutto persuasiva. D'altra parte Rahner stesso mostra d'avvedersene nel momento in cui, chiudendo la versione definitiva del saggio, accenna soltanto alle possibilità salvifiche dischiuse dalla concupiscenza, al fatto che essa è, al pari della morte, «non semplicemente la manifestazione del peccato», ma anche «la forma *nella quale* il cristiano sperimenta e completa la sofferenza di Cristo»; e sigilla l'intero contributo lasciando in realtà totalmente aperta la questione: «Ma di questo non possiamo occuparci qui ulteriormente».⁷⁷

La concupiscenza pare dunque opporre una strenua resistenza alla sua stessa concettualizzazione. Quanto abbiamo sin qui colto nella nostra ricerca ci porta a dire che questo stesso sottrarsi di un'esperienza umana tanto radicale alle maglie della riflessione è anch'esso una manifestazione correlata alla concupiscenza gnoseologica nella sua forma costantemente operante. Ma in attesa di soffermarci sulla forma epocale di tale concupiscenza gnoseologica conviene per il momento notare che si comprende in questa luce la pluralità effettiva dei modelli interpretativi rahneriani. Senza poter prescindere dall'uno o dall'altro dei cosiddetti 'corni' del dato dogmatico, essi finiscono volta per volta per approfondirne soprattutto uno. E è quanto avviene già in *Theologie der Macht*,

e non può essere localizzata esclusivamente nel corpo (*Rom* 7,7 ecc.), giacché esso non si identifica con la *sarx* biblica» (*SW* 17/1, p. 499; trad. it. p. 127). Questa convinzione è sostenuta anche in un curioso testo risalente ai primi anni Cinquanta, pubblicato nel 1990 e ora incluso in *SW* 14, vale a dire K. RAHNER, *Geistliche Rede über die Begierlichkeit nach Art Herrn Johannes Taulers*. Testo curioso, perché confezionato dal docente per i suoi studenti imitando lo stile del mistico tedesco. Contro una falsa interpretazione della «oscura parola» di Paolo sulla lotta tra la carne e lo spirito (*Gal* 5,17), il sermone invita ad amare il proprio corpo, memori dell'Incarnazione, e a non imputargli quanto è proprio dell'uomo nella sua interezza, inclusa la 'cattiva concupiscenza': «Ihr selber, nicht Leib und Geist, habet der bösen Begierde Einlaß gewährt, und Gott wird Euch an Leib und Seele zumal heimsuchen mit seinem Gericht» (*ibidem*, p. 339). Al di là però del rifiuto chiaro del dualismo antropologico, incontrato a questo punto, sarebbero molte in Rahner – a giudizio di J. Ratzinger – le impronte lasciate dal platonismo, nonostante una sorta di processo di rimozione d'esso: il tomismo di Rahner conserverebbe uno spiccato «carattere platonico-agostiniano», filtrato attraverso la conoscenza dell'idealismo tedesco e ben visibile, ad esempio, nella presentazione dell'«esperienza trascendentale». Cfr. J. RATZINGER, *Vom Verstehen des Glaubens*, pp. 179-180.

⁷⁷ K. RAHNER, *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*, p. 32; trad. it. p. 338*.

saggio pubblicato nel 1960,⁷⁸ in cui troviamo una problematizzazione della concupiscenza e delle sue manifestazioni ancora assente in *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*.

⁷⁸ Apparso nel IV volume delle *Schriften zur Theologie*, si può leggere anche in SW 12, pp. 451-468; trad. it. pp. 297-332.

Il modello politico

Che relazione c'è tra potere e concupiscenza? Perché parliamo di un 'modello politico' di interpretazione della concupiscenza che s'affaccerebbe dalle pagine di *Theologie der Macht* e modificherebbe, almeno in parte, il quadro offerto dal saggio completato nel 1954?

Una prima risposta quanto al legame potere-concupiscenza potrebbe darsi in questi termini, che sintetizzano la posizione espressa da Rahner in *Theologie der Macht*: la radicale e ineliminabile ambivalenza del potere dipende dall'esserci della concupiscenza; in una condizione paradisiaca di integrità, unica legge nella relazione tra due libertà sarebbe stata la persuasione, non l'intervento nella sfera dell'altro senza il suo consenso preliminare.¹ Per questo motivo il potere – anche come espressione fisica e coercitiva della potenza o «potere fisico» (*physische Macht*), come «violenza» (*Gewalt*) e persino come «violenza brutta» (*Brachialgewalt*)² – condivide con la concupiscenza i caratteri di 'naturalità' e 'innaturalità' al tempo stesso, la fondamentale ambivalenza e, insieme, la tendenza alla remissività nei confronti dell'inclinazione della volontà verso ciò che non è buono. Si tratta di dimensioni della questione che abbiamo già avuto modo d'incontrare e di commentare, ma non sfugge che sono ora proiettate in un orizzonte diverso (quello della relazione interpersonale e politica) e che le tinte della rappresentazione risultano mutate.

¹ K. RAHNER, *Theologie der Macht*, pp. 453-455; trad. it. pp. 301-306.

² *Ibidem*, p. 455; trad. it. p. 306. La traduzione italiana pone non pochi problemi, soprattutto per *Macht*, che vale tanto «potenza» quanto «potere». Al vocabolario della violenza in Hegel dedica una fine analisi G. Strummiello, riconoscendo in quel caso che anche la distinzione tra *Kraft*, *Macht* e *Gewalt* – i tre termini principalmente implicati – non risulta «sempre ferrea e rigorosa». Cfr. G. STRUMMIELLO, *Il logos violato. La violenza nella filosofia*, p. 17 e in generale pp. 15-35.

Partiamo da due annotazioni preliminari. Si ricorderà che considerando i possibili tentativi di risoluzione della frattura antropologica sperimentata abbiamo dedicato un breve cenno alla cosiddetta «soppressione dispotica» (*despotische Ausmerzbarkeit*) dell'atto spontaneo ad opera della libertà.³ Un'ipotesi liquidata dall'autore in poche righe, perché ritenuta incompatibile con la fisionomia stessa della concupiscenza e implausibile dal punto di vista teologico. Evidentemente, la riflessione intorno al potere e più precisamente riguardo alle forme storiche effettive del suo esercizio, incluse le tragiche dittature apparse nel ventesimo secolo, inducono il teologo a riesaminare l'ipotesi, bollata come improponibile dal punto di vista *logico* in quel primo intervento e nel contesto dell'elaborazione della relazione natura-persona.

Merita d'essere sottolineato un secondo elemento. La primitiva scelta terminologica, cioè l'espressione «soppressione dispotica», ricorda da vicino il cosiddetto «principato dispotico» chiamato in causa da Tommaso nella *Prima secundae* della *Summa theologiae*, là dove si parla del tipo di rapporto che la *ratio* stabilisce con gli *appetitus sensitivi*, identificati da lunga tradizione con l'irascibile e il concupiscibile. L'Aquinate s'avvale della metafora politica già utilizzata da Aristotele:

«La ragione presiede all'irascibile e al concupiscibile non esercitando un principato dispotico, che è proprio del padrone in rapporto al servo, ma mediante un principato politico o regale, che è proprio del rapporto con coloro che sono liberi, i quali non si sottomettono totalmente al comando».⁴

È evidente sin qui la fedeltà di Rahner all'insegnamento di Tommaso. Trasposto nel linguaggio della metafisica esistenzialista assunto in *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*, ciò significa che lo scarto tra natura e persona, proprio per il fatto di darsi in un individuo libero, non può essere eliminato sopprimendo la

³ Cfr. *supra*, parte II, cap. II, § 2 (con riferimento a K. RAHNER, *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*, pp. 20-21; trad. it. pp. 314-317).

⁴ *Summa theologiae*, I-II, q. 17, art. 6 ad c: «Ratio preest irascibili et concupiscibili non principatu despotico, qui est domini ad servum, sed principatu politico aut regali, qui est ad liberos, qui non totaliter subduntur imperio». Siamo nella sezione della *Prima secundae* che riguarda gli atti volontari: dopo aver indicato il fine dell'uomo nella beatitudine (qq. 1-5), Tommaso si dedica all'analisi degli atti con cui si ricerca il fine, distinguendo tra atti volontari (qq. 6-21) e passioni (qq. 22-48) ed esaminando poi i principi di tali atti, divisi in intrinseci (gli abiti nelle qq. 49-89) ed estrinseci (la legge nelle qq. 90-108 e la grazia nelle qq. 109-114).

spontaneità della natura, ma semmai ridotto grazie a quella sorta di canalizzazione del dinamismo naturale entro la libera decisione di cui s'è detto. Potremmo parlare di un'azione 'persuasiva' della libertà, mai realizzabile totalmente nella condizione storica e tuttavia non per questo sostituibile con un intervento repressivo. Fedeltà a Tommaso, dunque. Ma il ricorso stesso alla metafora politica deve aver innescato nel gesuita un ripensamento, un nuovo vaglio del problema, non più questa volta sul puro piano della logica, bensì alla prova dell'esperienza storica effettiva. E in questa luce i temi della libertà, del dominio e della servitù, del governo e della tirannia manifestano aspetti nuovi, significativi non solo nell'ambito della riflessione politica, ma anche in riferimento alla prospettiva antropologica che rimane sullo sfondo.

Siamo in presenza insomma di uno slittamento da una considerazione in chiave individuale e metafisica a un approccio d'impronta più interpersonale e storica, effettuando il quale Rahner marca un certo distanziamento dalla posizione precedente, così prossima a Tommaso,⁵ e mostra d'assumere anche inflessioni hegeliane almeno in taluni momenti della sua nuova rappresentazione. Ciò induce peraltro a sfumare o, meglio, a completare l'ipotesi appena formulata: potrebbero essere intervenuti sia il recupero dell'attenzione alle forme storiche effettive, sia un

⁵ La nostra lettura si mantiene in ogni caso lontana dalla tesi già citata di G.J. McAleer (cfr. *supra*, parte II, cap. I, § 2), secondo cui la «metafisica della carne» in Rahner sarebbe «strutturata dalla violenza» proprio per l'accentuazione del conflitto interno all'uomo rispetto alla posizione più sfumata di Tommaso: «Thomas employs neither despotic rule nor coercive rule to explain the political relations between the rule of reason over the senses». Cfr. G.J. McALEER, *The Politics of the Flesh*, p. 361. Lo studioso statunitense prende esplicitamente le distanze dalla tesi presente in H. ARENDT, *The Human Condition*, secondo cui Tommaso avrebbe travisato la concezione greca della politica, equiparando la sfera politica alla sfera sociale, 'confondendo' la libertà dei rapporti politici con la necessità e la forza proprie delle relazioni domestiche. Tesi insostenibile, secondo McAleer, anche alla luce di un confronto tra la visione di Tommaso e quella di Rahner, segnato chiaramente sotto questo aspetto da altre concezioni. Cfr. G.J. McALEER, *The Politics of the Flesh*, p. 356. McAleer fa notare, da parte sua, che un modello politico coercitivo comparirebbe peraltro già in Egidio Romano, allievo di Tommaso a Parigi, ancora poco studiato per quanto riguarda i suoi influssi posteriori. Cfr. *ibidem*, pp. 361, 364 nota 13 e sempre di G.J. McALEER, *Sensuality. An Avenue into the Political and Metaphysical Thought of Giles of Rome*. Sorprende, in ogni caso, il fatto che McAleer formuli la propria tesi basandosi sulla sola lettura di *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*, che non consente – come abbiamo visto – una tale conclusione, mentre ignora *Theologie der Macht*, dove alcuni accenti parrebbero confermarla e dove peraltro è forte la sottolineatura della condizione non paradisiaca e non puramente astratta entro cui le questioni della libertà e del governo vanno considerate.

ritorno a distanza alle sollecitazioni offerte dalla *Fenomenologia dello spirito*, già in qualche misura probabile ispiratrice iniziale quanto alla concupiscenza come *Strebevermögen*.⁶

Dal punto di vista squisitamente teologico si accentua, in questo modello politico, il peso del secondo 'corno' della questione: se non manca certo l'insistenza sulla naturalità e valenza salvifica del potere – esattamente in parallelo con la naturalità e valenza salvifica della concupiscenza –, bisogna tuttavia riconoscere che emerge, con intensità ben maggiore rispetto al saggio precedente, la stretta correlazione tra potere e peccato e, di ritorno, tra concupiscenza e peccato. Si ricorderà peraltro che in *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz* la concupiscenza stessa – nella sua 'innaturalità' sottolineata con forza da Paolo, Agostino e Lutero – viene presentata come una sorta di «potenza che opprime l'uomo nel più profondo del suo essere e lo spinge alla colpa morale».⁷

Non sfugge, infine, il fatto che lo slittamento segnalato è assai significativo in ordine alla nostra ricerca. L'indagine piegata nella direzione delle manifestazioni storiche della concupiscenza (in questo caso il potere) prepara il terreno alla 'scoperta' di quella situazione concupiscente nella dimensione del sapere e dei saperi che caratterizzerebbe in maniera del tutto singolare il mondo contemporaneo e comporterebbe mutamenti decisivi nell'esperienza odierna della fede e negli assetti della teologia.

1. *Potere e concupiscenza*

Veniamo dunque più in dettaglio al contributo *Theologie der Macht*, che si apre con un prologo dal sapore tomista. Si parla di una gradazione di potenze e poteri, distinti ontologicamente ed eticamente: altra è la potenza o onnipotenza di Dio, altra la

⁶ Cfr. *supra*, parte II, cap. I, § 2, dove abbiamo dedicato una lunga nota a commento dell'integrità cristologica in *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*, p. 20. Il suggerimento di G.J. McAleer che vi si possa leggere una traccia hegeliana ci ha condotto tra l'altro a ricordare il saggio di K. RAHNER, *Die Wahrheit bei Thomas von Aquin* composto nel 1938, in cui non solo il gesuita riprende lo schema della *Fenomenologia dello spirito* (coscienza, autocoscienza, spirito assoluto), ma cita la *Begierde* secondo Hegel. Cfr. SW 2, rispettivamente pp. 305 e 311; trad. it. pp. 27 e 39.

⁷ K. RAHNER, *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*, p. 4; cfr. p. 3; trad. it. p. 283 e p. 282.

potenza partecipata a ogni ente per il fatto stesso d'esistere e di interagire con altri enti; altro è – per limitarci ad esempi estremi – il potere esercitato dall'amore o dalla preghiera, altro è il potere conferito dal possesso della bomba atomica.⁸ Ma c'è un nucleo della questione che l'attualità rende singolarmente rilevante ed è l'esercizio del potere come violenza. Il problema è «la violenza fisica che limita la libertà, che non badando alle libere decisioni opera nell'esistenza di altre realtà e perciò viene spesso chiamata violenza brutale».⁹ Ebbene, proprio questo potere – certo inferiore nella gradazione indicata e tuttavia tale da sembrare a volte l'unico esistente¹⁰ – trova una sua spiegazione teologica solo come effetto della condizione di concupiscenza infralapsaria.

Rahner enuncia in questo modo la prima delle sue tre tesi teologiche:

«tale potere non avrebbe dovuto propriamente esistere; nell'ordinamento salvifico reale, così com'è e com'è stato originariamente inteso da Dio, esso proviene dal peccato, è una forma manifestativa della colpa».¹¹

Soggiace a questa affermazione il modello natura-soprannaturale, che il teologo non smette mai di ribadire e semmai si premura di articolare sempre più compiutamente. Per il suo stesso contenuto e in assenza di mutamenti sostanziali di rotta nella teologia della grazia rahneriana dagli anni Cinquanta in poi, esso diventa infrastruttura costante della teoria della concupiscenza (e non di quella soltanto). Se dunque l'abbiamo correttamente presentato come secondo modello, occorre tener presente che a partire dal momento della sua introduzione in *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz* assurge a chiave interpretativa fondamentale, interagendo con i modelli a mano a mano variati e facendo emergere ogni volta, per contrasto, il carattere di 'innaturalità' e di tendenziale peccaminosità della concupiscenza e dei suoi effetti.

La concupiscenza non avrebbe dovuto esserci, così come non avrebbe avuto ragione d'esistere l'esercizio di quel potere che non domanda previamente il consenso dell'altro. Nella condizione d'integrità originaria e in presenza anche in quel caso di relazioni interpersonali, dunque di una vita sociale e di ordina-

⁸ K. RAHNER, *Theologie der Macht*, pp. 451-452; trad. it. pp. 297-299.

⁹ *Ibidem*, p. 452; trad. it. p. 300*.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 452-453; trad. it. p. 300.

¹¹ *Ibidem*, p. 453; trad. it. p. 301*.

menti gerarchici, sarebbe stato impossibile agire senza il consenso dell'altro, dandosi soltanto piena libertà di disporre di sé e di porre unicamente atti manifestativi di quella totale libertà. Ma la condizione storica di fatto sperimentata è ben diversa. L'uomo vive la scissione tra ciò che vuol essere e ciò che è,

«egli non riesce mai a raccogliere e a recuperare interamente sé stesso mediante la propria libera decisione, ma piuttosto è continuamente determinato da potenze e forze [*von Mächten und Gewalten*] che agiscono dall'esterno e lo determinano *contro* la propria libera decisione, facendolo in questo modo 'patire'». ¹²

La totale espansione della libertà personale ¹³ è vista impedita ora non più dalla spontaneità della «natura», ma più drammaticamente da coercizioni operate da «potenze e forze» esterne, che muovono in direzione contraria rispetto alla decisione liberamente assunta. Le relazioni interpersonali non sono improntate unicamente alla persuasione. Si affacciano le questioni del 'patire' e della 'violenza'.

È questa la prima, sommaria introduzione al rapporto tra concupiscenza e potere. Emerge con chiarezza l'idea di una coesistenza inevitabile e inevitabilmente difficile di diritto alla libertà ed espressione del potere. Quasi si trattasse di una contraddizione che nella condizione storica appare irrisolvibile e che, proprio in quanto tale, segnala la presenza di uno stato di concupiscenza. È, per meglio dire, manifestazione della concupiscenza, la quale a sua volta è manifestazione del peccato (e non – precisa Rahner in conformità alla dottrina cattolica – peccato essa stessa). ¹⁴

La riconduzione del problema del potere, teologicamente assai delicato, allo scenario della condizione concupiscente permette a Rahner, da un lato, d'applicare a questo caso così peculiare le linee di riflessione già utilizzate in precedenza e, dall'altro lato, di volgersi alla questione della concupiscenza avvalendosi di nuovi elementi. L'esito della fatica è, da entrambi i versanti, importante per la nostra ricerca. La questione del pluralismo spirituale e scientifico contemporaneo, i difficili rapporti tra i differenti saperi,

¹² *Ibidem*.

¹³ Cfr. alla voce «Freiheit», composta per *Sacramentum mundi* nel 1968: «auto-disposizione totale dell'io, diretta alla definitività [*totale Selbstverfügung des Ichs, auf Endgültigkeit hin*]». Cfr. K. RAHNER, «Freiheit», p. 1041; trad. it. col. 766.

¹⁴ K. RAHNER, *Theologie der Macht*, p. 453; trad. it. p. 301.

la pretesa di taluni d'imporre come esclusiva una certa visione del mondo (in prevalenza di stampo scienziata), svalutando la pluralità e fondatezza di altre visioni: tutto questo domanda una riflessione consistente sulle relazioni libertà-potenza e libertà-potere, mediante la quale si possano disegnare le coordinate non solo del confronto interpersonale e politico ma anche interdisciplinare, si indaghino le condizioni di coesistenza dei diversi, si cerchi un chiarimento in prospettiva teologica dei pericoli e delle *chances* che tale coesistenza dischiude.

Dall'altro versante, proprio la riconsiderazione dei punti cardine acquisiti alla nuova luce del problema del potere permette a Rahner di intuire l'importanza del nodo teorico che potremmo sintetizzare nell'espressione 'storicità e storia della concupiscenza'. Sarà questo il titolo del prossimo capitolo della nostra ricerca; l'argomento è meritevole di un'attenzione distinta perché si tratta di un passaggio fondamentale nell'istruzione del nostro tema specifico. Merita però d'essere notato il fatto che già *Theologie der Macht* prepara da vicino, nonostante l'apparente distanza del tema, il 'momento' cronologico e teoretico in cui insorge la questione della concupiscenza gnoseologica, proprio per l'emergere (anche) della dimensione storica nella declinazione del dato dogmatico.

Ma ritorniamo alle pagine del saggio in esame, che immediatamente seguono il tratteggio iniziale del rapporto tra potere e concupiscenza, avvalsi del riferimento per contrasto alla condizione paradisiaca. Ebbene l'autore rivendica la pertinenza e utilità di tale rinvio (d'altra parte sappiamo del ruolo chiave giocato dall'integrità anche adamitica nella teoria rahneriana) e chiarisce che esso consente di valutare e interpretare con perspicacia il fenomeno del potere in quanto coercizione, chiarendo che

«per quanto non potrà mai cessare di esistere in questo mondo perché sempre vi saranno concupiscenza e peccato, esso va tuttavia superato, deve o dovrebbe esser lentamente eliminato (se prescindiamo per un momento dal fatto che nella storia universale, secondo una teologia cristiana della storia, il peccato nel corso del tempo assume piuttosto forme più radicali invece di diventare più innocuo)».¹⁵

Tralasciamo per il momento l'annotazione finale – che non rimane unica nel testo – e concentriamoci invece sul rapporto

¹⁵ *Ibidem*, p. 454; trad. it. p. 303*.

stabilito tra tale potere e la concupiscenza. Alla luce appunto dell'immagine paradisiaca appaiono entrambi realtà da superare, entrambi impegnano alla lotta in tale direzione e lo sforzo non può che avvenire entro la storia, ha esso stesso necessariamente dimensione storica. Il teologo sente il bisogno di precisare che la concupiscenza non è qualcosa di a-temporale e immutabile, bensì «una grandezza che si trasforma storicamente». Per questa stessa ragione non si può abdicare al compito d'adoperarsi per il suo superamento e per il parallelo de-potenziamento (*Entmachtung*) del potere, adducendo il pretesto che si tratta di qualcosa di naturale, di ovvio, di storicamente sensato semplicemente perché appartiene all'ordine della creazione. Ciò rappresenterebbe un'ingenuità o una colpevole accondiscendenza allo stato delle cose. Significherebbe ignorare che quel potere proviene dal peccato, ne è un'epifania (*Erscheinungsform*) e perciò va combattuto nelle sue mutevoli figure.¹⁶ La concupiscenza e ciò che è ad essa legato impegnano alla lotta tanto sul piano della storia personale quanto sul versante delle realizzazioni storiche collettive.¹⁷

Come si può vedere, l'affermazione del Tridentino, secondo cui la concupiscenza anche nei battezzati è lasciata «ad agonem», trova per Rahner un riscontro sul piano sociale e politico, può essere verificata e chiarita alla luce della complessiva esperienza storica, la quale vede costantemente emergere la differenza tra ciò che più propriamente è detto esercizio dell'autorità¹⁸ e le forme di dominio inclini all'annullamento dell'altro. La storia diviene il 'luogo' in cui si combatte – sia nell'intimo della vita individuale sia nello scenario degli eventi collettivi – la lotta contro la duplice disintegrazione concupiscente: di sé e delle relazioni interpersonali.¹⁹ Fermo restando il fatto che le forme assunte dalla concupiscenza e con lei dal potere si trasformano storicamente ed esigono dunque, in primo luogo, d'essere riconosciute volta per volta.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 454-455; trad. it. pp. 303-304.

¹⁷ *Ibidem*, p. 454; trad. it. p. 304.

¹⁸ Uno svolgimento arioso di questo specifico aspetto – fedele peraltro alle linee fondamentali tracciate qui riguardo al rapporto tra più libertà, alla possibilità di frizioni, alla necessità di regolarle ecc. – si può leggere in K. RAHNER, *Autorität* (1982).

¹⁹ In termini analoghi la storia umana viene rappresentata nella *Gaudium et spes*, n. 37; cfr. n. 38 e n. 39.

2. La violenza inevitabile e l'irriducibilità del pluralismo

La seconda tesi teologica proposta da Rahner parrebbe non tanto completare, bensì capovolgere la prima tesi enunciata che verteva sul non-dover-essere del potere in quanto coercizione. Un capovolgimento per la verità atteso, se si ricorda la sottolineatura dell'ambivalenza della concupiscenza. Ebbene il potere condivide tale caratteristica:

«La seconda affermazione teologica è questa: il potere, anche quello fisico, non è di per sé stesso peccato (sebbene provenga dal peccato, gli consenta d'apparire e costituisca una tentazione nei suoi confronti), bensì un dono di Dio, che è espressione della sua stessa potenza, parte della rappresentanza di Dio nel mondo».²⁰

L'ambivalenza è legata alla creaturalità. Ogni realtà finita partecipa in qualche misura della bontà di Dio, ma rimane esposta alla possibilità d'essere sfigurata, stravolta rispetto alla destinazione originaria. Anche il potere, appartenendo all'ordine della creazione, non è in sé peccato e, anzi, rappresenta nel mondo in qualche misura la potestà stessa di Dio. Tuttavia se ne può abusare; ma non si pensi che Rahner intenda con ciò – *sic et simpliciter* – la sua manifestazione come violenza nei confronti dell'altro: quest'ultima è al contrario ritenuta «inevitabile» (*unvermeidlich*).²¹

L'affermazione del teologo, decisa e reiterata, merita un attento vaglio. Da che cosa dipende l'inevitabilità asserita? Quale infrastruttura concettuale sorregge una simile conclusione che potrebbe sembrare temeraria, quasi una pericolosa autogiustificazione secondo lo stesso Rahner?²²

Emergono anzitutto, con chiarezza, l'infrastruttura filosofica della tesi e il debito – non dichiarato, ma neppure occultato – nei confronti sia della *Scienza della logica*,²³ sia della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, là dove egli traccia il sorgere dell'auto-

²⁰ K. RAHNER, *Theologie der Macht*, p. 455; trad. it. p. 306*.

²¹ *Ibidem*, p. 456; trad. it. p. 308.

²² *Ibidem*, p. 458; trad. it. p. 312.

²³ La lezione hegeliana risuona nella asserita inevitabilità della violenza. Così si esprime il filosofo nella *Scienza della logica*: «La violenza è l'apparire della potenza, ossia è la potenza come un esterno» (*Die Gewalt ist die Erscheinung der Macht, oder die Macht als äusserliches*). Cfr. G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, pp. 404-407; trad. it. pp. 639-643. Si veda anche G. STRUMMIELLO, *Il logos violato*, pp. 15-35.

coscienza.²⁴ Quest'ultimo è possibile, come si ricorderà, soltanto grazie al riconoscimento operato da un'altra autocoscienza, riconoscimento che passa attraverso una vera e propria lotta delle due autocoscienze per la vita e per la morte; esito del conflitto è il costituirsi delle opposte figure del signore e del servo, di una relazione di potere dunque, che si trasforma però imprevedibilmente in una reciproca dipendenza.²⁵

Deve indubbiamente molto a questa rappresentazione hegeliana l'idea della libertà e del potere esposta nelle pagine che stiamo esaminando, senza che si voglia con ciò negare il richiamo diretto all'infrastruttura filosofica elaborata in *Geist in Welt*. Il punto di partenza è dato infatti dalle condizioni e dai condizionamenti entro cui la libertà creaturale, finita, viene posta in atto. Sua condizione di possibilità – si chiarisce in *Theologie der Macht* – è la preesistenza di un cosiddetto *Freiheitsraum*, di un ambito d'esercizio che è necessariamente storico e necessariamente comune a molti. Il nocciolo della questione sta precisamente nella condivisione di un unico «Daseinsraum und Freiheitsraum» da parte di più libertà, le quali nell'attuazione di sé non possono che esprimersi secondo la dimensione della corporeità e della fisicità o materialità e dunque non possono evitare di interferire ciascuna sullo spazio dell'altra, non possono che manifestarsi sotto forma di *Gewalt* le une nei confronti delle altre. Solo la morte come togliimento di sé potrebbe evitare questa implicazione della violenza nella realizzazione della libertà; ma non la morte per l'altro, che di nuovo causerebbe un mutamento forzato dell'ambito d'esistenza condiviso.

Merita d'essere notato il fatto che parte di questa argomentazione, cui Rahner ricorre per fondare l'inevitabilità della violenza, rientra in gioco costantemente quando il teologo s'inoltra

²⁴ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, pp. 109-116 (nel vol. 9 dei *Gesammelte Werke* corrisponde a «B. IV. A. Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewusstseyns; Herrschaft und Knechtschaft»); trad. it. pp. 275-291. Il più esplicito tra i riferimenti di Rahner a Hegel è peraltro la critica all'idea professata «gewöhnlich in einem abstrakten Idealismus» – così scrive l'autore – che anche in catene l'uomo possa essere libero (K. RAHNER, *Theologie der Macht*, p. 464; trad. it. p. 324). L'osservazione prende di mira, evidentemente e persino letteralmente, la presentazione dello stoicismo in G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, p. 117; trad. it. p. 295.

²⁵ Decisivo per la fortuna del modello hegeliano è il fatto che, rispetto alle precedenti elaborazioni, il rapporto servo-padrone assurge in Hegel «zu einer universalen weltgeschichtlichen Kategorie» e in questo senso si presta a essere frequentemente ripreso. Cfr. K. ROTHE, «Herrschaft und Knechtschaft», pp. 1092-1095.

nell'indagine del pluralismo contemporaneo, sul quale già ci siamo soffermati. Pluralismo culturale e non più solo pluralità di culture divise come in passato da una qualche terra di nessuno. Culture, religioni, *Weltanschauungen* diverse condividono oggi un unico spazio storico d'esistenza e alimentano interrogativi del tutto inediti sulle possibilità di convivenza e di dialogo.²⁶ Se poi si considera il campo dei saperi e si guarda allo straordinario sviluppo quantitativo e qualitativo delle specializzazioni scientifiche, non si può ignorare la difficoltà di tracciare confini, di definire identità e competenze quando ciò che balza agli occhi è in primo luogo la condivisione inevitabile e spesso conflittuale di aree di ricerca (si pensi al solo terreno dell'antropologia).

Di fronte a questo che è lo scenario più ampio e proprio del nostro studio, risulta inquietante l'idea che lo spazio storico condiviso sia, a un tempo, condizione per il dispiegarsi della libertà e ragione dell'inevitabile emergere della violenza.²⁷

Il procedere di Rahner non è limpidissimo, anche per il sovrapporsi di modelli diversi per spiegare il rapporto tra potere e libertà. Si tratta di una spiegazione non facile, certo, esposta al rischio di apparire un'autogiustificazione e tuttavia ineludibile per il fatto stesso che il potere esiste:

²⁶ Cfr. *supra*, parte I, cap. II, § 2. Il nucleo argomentativo è senza dubbio questo, variamente declinato a seconda che si parli di pluralismo sociologico, culturale, scientifico e persino teologico. Una sua espressione chiara e non priva di toni drammatici – in rapporto peraltro al tema del potere – la troviamo nella *Laudatio auf Werner Heisenberg*, tenuta da Rahner nel 1973 per il conferimento del Romano-Guardini-Preis all'illustre fisico: «Ogni *Weltanschauung*, ogni cultura, ogni precedente epoca storica, ogni ideologia di un gruppo sociale è oggi spinta verso ogni altra, non più tenuta a distanza da una zona-cuscinetto vuota e, nello stesso tempo, largamente incomprensibile, non assimilabile né integrabile nella propria esistenza. Quanto più noi, in un certo senso, ci avviciniamo – grazie alla scienza e alla tecnica – ad un'unica storia planetaria del mondo, mai esistita prima d'ora, che intreccia tra loro tutti i contesti storici, tanto più resistenti, dolorose e pericolose diventano le distanze che ci dividono, tanto più ampio e minaccioso diviene il pluralismo nella società ... Questo pluralismo del sapere non più elaborabile dal singolo è per di più, altrettanto inevitabilmente, pluralismo del potere; una più ampia e poderosa conoscenza della natura è necessariamente un più ampio potere sull'uomo». Cfr. K. RAHNER, *Laudatio auf Werner Heisenberg*, p. 743.

²⁷ Una significativa integrazione a questa prospettiva può ritrovarsi nello stesso Rahner non solo nel prosieguito del saggio che stiamo esaminando, là dov'è introdotto il correttivo del cosiddetto 'depotenziamento' (*Entmachtung*) del potere (cfr. *infra*, parte II, cap. II, § 3), ma soprattutto nella linea esemplarmente indicata in un saggio del 1982, in cui la situazione storica della libertà, condeterminata dalle altrui libertà e coazioni, è interpretata anche come condizione di una solidarietà salvifica. Cfr. K. RAHNER, *Versöhnung und Stellvertretung*.

«Il potere c'è. E sussiste a ragione, poiché è la condizione di possibilità della libertà. Potere e libertà sono dialetticamente dipendenti l'uno dall'altra. La libertà è di per sé superiore, essendo il distintivo dello spirito; il potere fisico è di per sé inferiore, essendo inevitabilmente materiale e restringendo pertanto l'ambito della libertà. Il diritto alla libertà, che in quanto tale, nella sua essenza *formale* [*in ihrem formalen Wesen*], esige assenza di violenza [*Gewaltlosigkeit*], e il diritto al potere sono diritti che sussistono contemporaneamente, che non sono dello stesso rango e perciò in caso di conflitto vanno giudicati e applicati secondo il loro rango, ma che non possono essere ricondotti nella loro pluralità ad un unico principio superiore [*in ihrer Pluralität auf ein einziges höheres Prinzip*] nell'ambito dell'esistenza umana, esattamente come il dualismo ontico dell'uomo dal quale scaturiscono, il dualismo di spirito e materia, di libertà e vincolo rispetto alle realtà preesistenti a questa libertà, di individualità e socializzazione umana radicata nell'elemento materiale. Come questo pluralismo ontico [*dieser ontische Pluralismus*] è permanente nella sua realtà non misurabile, così lo è pure il pluralismo di questi due principi [*der Pluralismus dieser beiden Prinzipien*]: essi hanno una gradazione [*Rangordnung*], ma nessuno può essere propriamente dedotto dall'altro (per quanto la loro unità trascendentale sia fondata nell'unità sostanziale dell'uomo), entrambi *contenutisticamente* [*inhaltlich*] non possono essere 'superati' [*aufgehoben*] in un principio superiore, del quale appaiano applicazioni». ²⁸

La lunga citazione esige un esame accurato. È di grande importanza, anzitutto, il ricorso distinto ai termini 'pluralità' e 'pluralismo', che segnala il passaggio da una riflessione centrata prevalentemente, negli anni precedenti, sulla questione antropologica della pluralità, o dualità di materia e spirito, a una ricerca orientata alla tematica del pluralismo, ²⁹ certo emergente sul piano squisitamente antropologico – come l'attenzione alla stessa concupiscenza testimonia –, ma di portata ben più ampia e di ben altra complessità. Facciamo peraltro notare che nella prima parte del nostro studio abbiamo visto sorgere il problema della concupiscenza gnoseologica dalla considerazione delle forme assunte dal pluralismo contemporaneo; qui constatiamo che è la teoria della concupiscenza con la relativa teoria del potere a consentire una prima enucleazione del problema del pluralismo.

²⁸ K. RAHNER, *Theologie der Macht*, pp. 458-459; trad. it. pp. 312-313*.

²⁹ La transizione è documentata molto bene in A. RAFFELT, *Pluralismus – ein Plädoyer für Rahner und eine Bemerkung zur Sache*, p. 128; cfr. pp. 128-136, dove si coglie l'importanza del saggio che stiamo esaminando. Pur condividendo con l'autore l'incidenza di molteplici circostanze storiche (incontri interdisciplinari, confronto con il marxismo, esperienza conciliare: cfr. *ibidem*, p. 135), riteniamo che non vada trascurato il pungolo speculativo offerto dalla dialettica hegeliana rispetto all'evoluzione da pluralità a pluralismo, come dimostra *Theologie der Macht*.

La lettura di *Theologie der Macht* permette appunto di cogliere in origine la transizione da pluralità a pluralismo e le sue ragioni. Nella citazione proposta, cruciale per l'intera argomentazione, cogliamo la compresenza di schema scolastico e schema hegeliano. Scolastica è l'idea che la pluralità possa essere ricondotta all'unità pensando a un ordinamento dei plurali secondo il superiore e l'inferiore. Data la superiorità della libertà, che per sua natura 'formalmente' esige assenza di violenza (*Gewaltlosigkeit*), si potrebbe pensare a una risoluzione nel segno dell'assoluta negazione del potere fisico, materiale, che è d'ordine inferiore. Una risoluzione solo formale, logica, intellettualistica – obietta Rahner – perché nella concretezza dell'esistenza (*innerhalb des menschlichen Daseins*)³⁰ la pluralità dei principi si manifesta 'contenutisticamente' come pluralismo ontico irriducibile. Ciò vale tanto per il pluralismo antropologico quanto per il pluralismo di libertà e potere, di diritto alla libertà e diritto al potere, di detentori del diritto alla libertà e detentori del diritto al potere. Il confronto con lo schema dialettico hegeliano è del tutto evidente e persino dichiarato, non solo nell'esordio della citazione proposta (che riecheggia la reciprocità della dipendenza tra servo e padrone), ma anche nella sua conclusione, dove si esclude però la possibilità che le due figure siano 'risolte' in un unico e più alto principio sul piano della storia effettuale.³¹

³⁰ Espressione chiave, che attesta l'impulso ricevuto da Heidegger e insieme l'ampliamento decisivo dell'istanza trascendentale, come sottolinea con squisita acutezza E. Coreth: «L'istanza trascendentale, in Maréchal ancora riferita alla conoscenza, quand'anche compresa nella sua tendenza dinamica, in Rahner viene allargata, stimolato anche da Heidegger, al compimento integrale dell'esserci umano (*menschliches Dasein*), pertanto anche al tendere, al volere e all'agire. L'esistere totalmente umano è collegato al processo dinamico del progetto (Heidegger) o dell'anticipazione (Rahner), dal quale non viene solo colto, bensì è originariamente presupposto nel suo modo di essere e costituito. Questo per Rahner significa un'impostazione antropologica determinante, anche di tutta la sua teologia. Si tratta dell'uomo concreto nella sua vita, nelle sue aspirazioni e domande, anche nei suoi limiti, nelle sue necessità e paure, ma dell'uomo nella dimensione trascendentale e intellettualmente personale del suo essere (*Dasein*)». Cfr. E. CORETH, *Presupposti filosofici della teologia di Karl Rahner*, p. 34.

³¹ Accenniamo soltanto al fatto che alla medesima conclusione Rahner giunge, due anni prima (1958), da un altro versante, che è quello – all'apparenza sorprendente – della riflessione sul tema dell'elezione negli *Esercizi* ignaziani: elezione che proviene da due fonti differenti (la cornice oggettiva ed ecclesiale data, da un lato, e il riconoscimento individuale del volere di Dio, dall'altro) e sollecita interrogativi analoghi a quelli già noti nella più complessiva teoria della conoscenza cattolica, alle prese con un pluralismo di fonti e metodi non riducibili dispoticamente a unità. Cfr. *Das Dynamische in der Kirche*, p. 379; trad. it. p. 94. Di questo versante – che conferma peraltro l'importanza della

Ciò comporta che la lotta sia anch'essa ineliminabile; i conflitti non si possono escludere a priori.³² Solo un utopismo contrario al realismo cristiano, solo un pacifismo assoluto, nemico in realtà della pace, possono tentare di negare – scrive Rahner – l'inevitabilità della violenza.³³ Semmai si tratta di arginarla, di moralizzarla soggettivamente e oggettivamente, sapendo tuttavia che l'andamento di tale processo non può che essere «asintotico», ossia manifestarsi come un avvicinamento mai del tutto compiuto tra rettitudine soggettiva del potente e bontà oggettiva del potere esercitato. E in proposito non giova certo la complessità crescente delle relazioni interpersonali, che comporta un più ampio esercizio del potere e moltiplica perciò le possibilità d'errore. Se è questa la tendenza storica (e viene spontaneo pensare immediatamente al pluralismo non solo sociologico e politico, ma pure scientifico), allora si può immaginare che

«questo avvicinamento asintotico [*diese asymptotische Annäherung*] dell'impiego del potere (perfino soggettivamente buono) al suo impiego anche oggettivamente giusto nel corso della storia umana non diventa presumibilmente maggiore, bensì piuttosto inevitabilmente minore, per quanto lo 'sviluppo' storico possa sempre comportare anche la formazione di oggettivazioni di ideali morali a livello sociale, oggettivazioni che non esistevano prima».³⁴

Si completa e si assesta progressivamente la strumentazione linguistica e concettuale con cui l'autore affronterà negli anni immediatamente seguenti il problema del pluralismo culturale, scientifico e teologico e proporrà come chiave interpretativa la concupiscenza gnoseologica. L'attributo 'asintotico' fa certamente

spiritualità ignaziana per l'intero edificio della teologia rahneriana – ci occuperemo più avanti, entro la delineazione della concupiscenza nell'ambito della conoscenza. Cfr. *infra*, parte III, cap. I, § 4. e cap. III, § 4.

³² La tesi di G.J. McAleer ha in questo senso un aspetto di pertinenza, se riferita al contributo in esame: Rahner accentua rispetto a Tommaso il tema del conflitto *anche* ispirandosi a Hegel (G.J. McALEER, *The Politics of the Flesh*, pp. 356-363) e in particolare – precisiamo – alla lotta delle due autocoscienze, ma l'idea di pluralismo che ne deriva non esclude di per sé un ordinamento gerarchico o un concetto di una gradazione dell'esistente, certo da intendersi con tutte le precisazioni introdotte dal teologo.

³³ K. RAHNER, *Theologie der Macht*, p. 460; trad. it. p. 317. La conclusione è ribadita dal teologo costantemente: si vedano, a solo titolo di esempio peraltro significativo, i saggi *Christlicher Humanismus* (1966); *Der Friede Gottes und der Friede der Welt* (1967); *Die gesellschaftskritische Funktion der Kirche* (1969), pp. 574, 586-590 (trad. it. pp. 721, 738-743); *Zur Theologie der Revolution* (1970).

³⁴ K. RAHNER, *Theologie der Macht*, p. 461; trad. it. pp. 317-318*.

parte del bagaglio che il teologo va preparando. Ci domandiamo: vi entra anche la visione dello sviluppo storico appena intuita? È questa la prospettiva chiamata a orientare la lettura rahneriana della condizione epistemologica contemporanea?

Interrogativi che troveranno risposta solo con il paziente lavoro d'indagine. Quel che risulta chiaro sin qui è il fatto che il realismo rivendicato dal teologo nella raffigurazione dell'inevitabilità della violenza si colora anche di tinte cupe, pare a tratti smentire la tesi dell'ambivalenza del potere enunciata in principio.

In realtà, l'ambivalenza del potere – analogamente all'ambivalenza della concupiscenza – non è in sé equidistanza da bene e male. L'esito cui giunge la ragione naturale, riflettendo sulla crescente complessità sociale e insieme sulle figure storiche effettive di esercizio del potere, non differisce sensibilmente da quanto conclude l'intelligenza teologica, muovendosi nella linea del magistero tridentino. Non mancano infatti precisazioni puntuali su questo versante, per quanto l'argomentazione filosofica occupi nel capitolo che stiamo considerando uno spazio maggiore del riferimento teologico diretto. Lo studioso ribadisce in che senso vada compresa, dal punto di vista teologico, l'asserzione della 'naturalità' della *Gewalt* così come del dolore e della morte. Realtà tutte che sollevano la protesta di chi vorrebbe disporre pienamente di sé, in conformità all'esistenziale soprannaturale, ma inevitabili. E tuttavia sono realtà che, non identificandosi con il peccato, possono anche essere vissute con fede e trasformate in manifestazioni della salvezza.³⁵ Non meraviglia l'asserzione, già nota a proposito della concupiscenza e volta a negare l'identificazione, inaccettabile dal punto di vista cattolico, tra concupiscenza (o in questo caso potere) e peccato. Ma, per la stessa logica, anche a riguardo del potere valgono l'*ex peccato* e l'*ad peccatum*, che dicono le coordinate storiche, infralapsarie da cui non può prescindere la lotta della libertà. Se dunque l'esercizio del potere non è in sé colpevole, ma dono di Dio e in questo senso naturale, esso resta pur sempre nell'uomo giustificato come «manifestazione dell'universale ed ereditaria situazione di colpa dell'uomo».³⁶

Quanto poi a una più complessiva teologia della storia, occorre riconoscere che anch'essa pare convergere, stando alle pagine in

³⁵ *Ibidem*, p. 457; trad. it. pp. 309-310.

³⁶ *Ibidem*, p. 458; trad. it. p. 312.

esame, nella direzione intravista poco sopra.³⁷ In un passaggio già incontrato, in particolare, l'orientamento di fondo emerge in termini espliciti, quando l'autore, trattando di quel potere che al pari della concupiscenza va combattuto e superato nelle sue mutevoli figure storiche, aggiunge, pur tra parentesi:

«se prescindiamo per un momento dal fatto che nella storia universale, secondo una teologia cristiana dalla storia, il peccato nel corso del tempo assume piuttosto forme più radicali invece di diventare più innocuo».³⁸

Ma allora l'esercizio del potere tende a farsi più violento nel corso della storia del mondo o forse le sue forme tendono a farsi più subdole? L'esperienza della concupiscenza e, più precisamente, la condizione di concupiscenza gnoseologica sono destinate ad acutizzarsi in futuro? Manteniamo aperte le questioni in attesa di verificare quale respiro assuma questa visione della vicenda storica.

³⁷ Il saggio che stiamo esaminando risale al 1960, dunque è anteriore alla celebrazione del Concilio e anche alla riflessione esplicita in tema di «mondanità del mondo». Ma per molti aspetti anticipa l'atteggiamento di Rahner in entrambi i casi: un atteggiamento di cautela, in cui certo domina l'ottimismo coerente con la sua teologia della grazia e tuttavia non manca una seria considerazione della peccaminosità che minaccia tutte le realizzazioni umane, come dimostra peraltro il risalto via via assunto dalla stessa concupiscenza gnoseologica. Probabilmente il teologo di Friburgo condividerebbe il commento al cap. III della *Dei Verbum* stilato da J. Ratzinger, allora (1967) docente all'Università di Tubinga, nel quale è posta la domanda se la caratterizzazione conciliare della rivelazione e della storia della salvezza non dipenda «von einer zu ausschließlich optimistischen Sicht», che non tiene sufficientemente conto della destinazione a peccatori della salvezza (*als Rechtfertigung des Sünders*) e dell'inseparabilità di legge e vangelo nella rivelazione (*der Doppelgestalt der Offenbarung als Gesetz und Evangelium*). Cfr. *Das Zweite Vatikanische Konzil*, II, p. 509.

³⁸ K. RAHNER, *Theologie der Macht*, p. 454; trad. it. p. 303*. Per Rahner vanno considerati in unità l'aspetto individuale e la dimensione cosmica del peccato originale e delle sue conseguenze (in particolare morte e concupiscenza); si tratta anche di «kosmische Gewalten und Mächte», che contribuiscono a determinare il corso del mondo e della storia. Cfr. K. RAHNER, «Soteriologie» per il *Lexikon für Theologie und Kirche* (1964), in *SW* 17/1, p. 411; cfr. pp. 410-412. Si danno una vera e propria «situazione concupiscente» del mondo e persino una condizione di «peccato del mondo», che pongono il problema di una soteriologia cosmica: in proposito si vedano le voci – originariamente destinate a *Sacramentum mundi* – «Kirche und Welt» (1968), pp. 1156-1159; trad. it. coll. 206-212; e «Soteriologie» (1969). Occorre però sempre tener presente al contempo che anche il mondo nella sua totalità è incluso nell'ordinamento soprannaturale e dunque finalizzato al compimento in Cristo: cfr. la voce «Übernatürliche Ordnung» (1969).

3. *Degenerazione o depotenziamento del potere*

La terza tesi proposta in *Theologie der Macht* considera più da vicino l'esercizio del potere, il suo buon uso o la sua perversione, proiettandoli nello scenario definitivo della decisione per la salvezza. I termini sono particolarmente impegnativi:

«Nell'ordine concreto, il suo esercizio (almeno considerato nel complesso) non è irrilevante per la salvezza, ma è processo di *salvezza* o di *perdizione*. E proprio in un senso radicale».³⁹

Il presupposto per una simile affermazione è di nuovo offerto dal modo in cui la realizzazione della libertà viene concepita. Colui che agisce «con potere e libertà» si estende, per così dire, oltre sé stesso, invade il terreno non segnato da confini della realtà materiale e innesca una reazione a catena dagli esiti imprevedibili all'interno dell'unica storia comune.⁴⁰ L'esistenza dell'altro, l'ambito delle sue decisioni, si ritrova mutato, con-determinato dalle conseguenze di una volontà che non è la propria. E questo avviene irreversibilmente, se si afferma (così nel cristianesimo) che il corso della storia e le decisioni poste in atto non si possono cancellare. Il potere dunque, conclude Rahner,

«*interferisce* con la libertà eterna e l'eterno risultato della libertà dell'altro. Costui è in eterno non solo come si è voluto, ma anche come è divenuto grazie a me, l'altro».⁴¹

È straordinaria insomma la forza del potere, poiché scolpisce i lineamenti eterni di libertà che divengono in ogni caso altro da ciò che sarebbero stati. L'argomentazione mira a far risaltare la responsabilità di chi detiene il potere e dovrebbe perciò adoperarsi per la trasformazione dell'eteronomia patita dall'altro in autonomia, in decisione condivisa. Ma questo può accadere soltanto quando il potere viene esercitato come servizio, quando chi ne usa lo considera realtà da superare «attraverso la superiore potenza [*die höhere Macht*] dell'amore, della conoscenza, della manifestazione di ciò che è buono e ricco di senso», lo ritiene qualcosa di transitorio e di amaramente imposto prima di tutto al potente stesso.⁴²

³⁹ K. RAHNER, *Theologie der Macht*, p. 461; trad. it. pp. 318-319*.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 463; trad. it. p. 324.

⁴¹ *Ibidem*, 464; trad. it. p. 324*.

Il teologo si riporta in modo evidente sia alla fisionomia della concupiscenza, dolorosamente lasciata anche nell'uomo giustificato «ad agonem», sia alla concezione di un ordine delle realtà, di una gerarchia, rispetto alla quale bisogna moralmente tendere a ciò che sta più in alto, anche nella scala della potenza.

Considerazioni che non sorprendono, ma che di nuovo il pensatore bilancia segnalando l'inclinazione contraria. Si verifica, dall'altro versante, una sorta di 'fissazione peccaminosa' del potere, un'ostinazione nell'affermare sé che finisce con il diventare peccato. Il potere tende a trasformarsi in manifestazione esemplare dell'essenza stessa del peccato. Scrive Rahner, con un linguaggio che ricorda il pericolo di apoteosi delle scienze com'è delineato nello *Handbuch der Pastoraltheologie*⁴³ e continuamente ripreso nella riflessione intorno alla concupiscenza gnoseologica:

«Mentre il potere dovrebbe essere perfezionato e consumato lentamente dalla verità e dall'amore, come la concupiscenza e tutto quel che ne consegue, mentre esso dovrebbe venire impiegato per il proprio superamento (benché perfettamente raggiungibile solo escatologicamente), mentre dovrebbe essere il motore della propria eliminazione (cosa che di per sé è possibile, poiché è creatura di Dio e non già in sé stesso peccato che non può avere in sé soltanto la forza del proprio auto-superamento), esso diventa ciò che vuol affermarsi in maniera definitiva ed il potente diviene colui che vuol rimanere ciò che è, non riconoscendo che solo nel proprio auto-superamento costante può legittimare quel che ancora è e può 'ancora' essere in seguito, se supera continuamente sé stesso, orientandosi al futuro della beata e pura libertà di tutti. Il potere diventa così peccato».⁴⁴

Si tratta, per la verità, di un'affermazione del potere solo illusoria. Da un lato, infatti, la storia dimostra l'imprevedibilità delle conseguenze del dominio e la frequente eterogenesi dei fini. Dall'altro lato, a ben vedere, il fallimento è addirittura iscritto nelle modalità stesse d'esercizio del potere e nell'irriducibilità del pluralismo, che vale di fronte alle pretese avanzate sia dal versante della libertà (con la rivendicazione dell'assenza assoluta di violenza) sia dal versante del potere (con il tentativo di soppressione dispotica della libertà).

La fonte d'ispirazione che più precisamente soggiace al testo in esame risulta essere la dialettica servo-padrone hegelia-

⁴² *Ibidem*, pp. 464-465; trad. it. p. 325*.

⁴³ *SW* 19, p. 409. Cfr. *supra*, parte I, cap. I..

⁴⁴ K. RAHNER, *Theologie der Macht*, p. 465; trad. it. pp. 326-327*.

na.⁴⁵ Conviene rileggere queste pagine anche per documentare ulteriormente la profondità dell'influsso del grande filosofo tedesco, di norma trascurata.⁴⁶ Scrive Rahner:

«Per realizzarsi [il potere] adopera sempre potenze e forze, strumenti e aiutanti che, per servire, hanno una struttura loro propria ed una loro singolarità; e quanto più vengono adoperati, quanto più radicalmente sono impiegati, tanto più questa loro autonomia ha ripercussioni e incrocia i piani del potente che se ne serve. Quanto più costui, uscendo da sé, si dirige verso il mondo dell'altro, tanto più egli deve impegnarsi in realtà che gli oppongono – fosse anche solo sul piano materiale – il proprio essere in fondo insopprimibile, deve impegnarsi in rapporti che pure non controlla fino in fondo. Mai finora dal potere del potente è davvero scaturito in maniera chiara ed esclusiva solo ciò che egli aveva *pianificato*. Il condottiero [*der Führer*] è sempre stato anche colui che veniva condotto [*der Geführte*] e l'azione più potente e più pianificata è sempre stata anche qualcosa di imprevisto, che è ricaduta sullo stesso attore come destino inimmaginato».⁴⁷

Tonalità hegeliane ricorrono anche nel seguito, dove si mostra la sottrazione di colui o di ciò che dovrebbe essere dominato alla compiuta signoria del potente. Se l'ebbrezza del potere – osserva il teologo – toglie la capacità di vedere la realtà delle cose, è la stessa realtà ignorata a prendersi una terribile vendetta,

«poiché essa non si lascia mai assorbire dal potere, dal momento che il potere stesso, per poter esistere, adopera servitori [*Diener*] che da sé non può sostituire: uomini, verità, fedeltà, bontà, la silenziosa umiltà delle leggi della realtà subumana ecc. Questi servi [*Knechte*] del potere possono venir da esso sviati e abusati, ma di fatto solo in quella sottile zona di frontiera, nella quale essi conservano il proprio essere, anche quando vi agiscono contro. Questa zona di confine è molto sottile oggettivamente e temporalmente, sebbene in essa trovi posto l'orrore dell'intera storia umana».⁴⁸

La degenerazione del potere non può dunque mai compiersi sino in fondo, perché incontra un argine proprio in ciò di cui si serve. Non può realizzarsi in senso assoluto, poiché non può conseguire il dominio totale su ciò che cerca di manipolare. La tirannide riesce ad appropriarsi solo di «zone di confine», nelle

⁴⁵ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, pp. 112-116; trad. it. pp. 275-291.

⁴⁶ Recentemente ha valorizzato la prossimità dei due pensatori sotto altro aspetto J. SCHMIDT, *Gott als Geheimnis*.

⁴⁷ K. RAHNER, *Theologie der Macht*, p. 466; trad. it. p. 328*.

⁴⁸ *Ibidem*; trad. it. p. 329*.

quali tuttavia si scatena l'intera sua forza devastatrice, come la storia tragicamente testimonia. Quel che nell'altro uomo s'opone e resiste alla sottomissione senza riserve al signore viene riconosciuto e indicato da chi usa saggiamente del potere con il nome di «libera dignità dell'altro».⁴⁹ Agli scenari della fissazione peccaminosa del potere Rahner fa seguire gli scenari del depotenziamento del potere stesso. Com'è noto, il ritratto del governante saggio gode di lunga e nobile tradizione sin dall'antichità classica e in tutta la tradizione cristiana. L'originalità delle pagine rahneriane deriva dalla relazione che è stata stabilita tra potere e concupiscenza. Nella scia infatti dell'innaturalità della concupiscenza, del suo non-dover-essere, della sua imposizione *ad agonem* e dunque fundamentalmente in prospettiva salvifica, si delinea una configurazione non scontata del potere:

«L'esercizio del potere può avere un rapporto più stretto con il compimento dell'esistenza cristiana. Il potere infatti può essere esercitato (se così si può dire) non *perché* [weil] 'io' l'abbia, ma *sebbene* [obwohl] io l'abbia. Può essere esercitato da chi ne dispone come cosa che dispone di lui. Può essere ciò che rende umili ed esige fin dal principio».⁵⁰

Il potere appare così una sorta di 'indesiderato', al quale tuttavia non è possibile sottrarsi quando lo si ha. E in questo caso, come per la concupiscenza, ci si impegna per il suo superamento, per il suo depotenziamento. Chi usa dell'inevitabile forza con saggezza – reso umile cioè dal potere stesso e dalla libera dignità dell'altro – intende il proprio ruolo come servizio reso all'altro, al pari del chirurgo che non dipende dal consenso del malato nell'uso del bisturi e tuttavia ha minor potere dell'ammalato che gli si affida. Rahner procede velocemente nella rappresentazione di questo depotenziamento (*Entmachtung*) del potere, che si fonda sull'accettazione della «impotenza (*Ohnmacht*) della croce» e dunque è strettamente legato alla fede.⁵¹ Le argomentazioni sono qui solo alluse, quasi fosse lasciato al lettore di completarle. Il tema del servizio è solo accennato e la sua calibratura cristologica rimane sottintesa.⁵² Lo studioso fatica a riempire di contenuto

⁴⁹ *Ibidem*, p. 467; trad. it. p. 329.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 466; trad. it. pp. 327-328.

⁵¹ *Ibidem*, p. 467; trad. it. p. 330.

⁵² Sul tema si pronunciano gli studi – che convergono peraltro con la sottolineatura rahneriana dell'ambivalenza e ambiguità del potere – di G. SEGALLA, 'Exousia' nel Nuovo

l'enunciato della valenza salvifica del potere, come già abbiamo constatato nel caso della concupiscenza. E il modello politico, che si ripercuote sulla fisionomia complessiva di quest'ultima, sembra aumentare questa difficoltà e suggerisce interrogativi non di poco conto su aspetti che possiamo prevedere rilevanti nella questione della concupiscenza gnoseologica. Pensiamo in particolare alla condivisione tendenzialmente conflittuale dell'unico spazio esistenziale e storico, al problema del riconoscimento di un ordine e di una gerarchia dell'esistente, all'irriducibilità del pluralismo e dunque a un'unità sempre incompiuta dal punto di vista storico e sperabile solo escatologicamente come grazia.

Ma, al di là delle debolezze perduranti o nuove nella proposta di Rahner, è innegabile a nostro parere il fatto che la sua teoria della concupiscenza diviene tanto più articolata e sfumata quanto più si rafforzano il riferimento al *Dasein* e la consapevolezza della storicità di ogni esperienza umana. In questo senso la riflessione intorno al potere e alle figure storiche del suo esercizio fornisce un impulso certamente decisivo. Altrettanto può dirsi per la questione del pluralismo che trova qui la sua prima enucleazione, inaspettatamente favorita da una riconsiderazione critica della dialettica hegeliana. Un'interessante scoperta, di cui occorrerà tener conto senza con questo escludere il peso indubitabile di una serie di fattori circostanziali (confronti interdisciplinari, svolgimento del Concilio e così via) nella maturazione della sensibilità rahneriana verso l'inedito fenomeno.

Se volessimo tirare le somme della nostra ricerca sino a questo punto, potremmo dire che siamo giunti esattamente alle spalle dello *status quaestionis* così come ci è apparso tratteggiato – e solo tratteggiato – nelle pagine dello *Handbuch der Pastoraltheologie*.⁵³ Abbiamo visto configurarsi lentamente, nel corso di una ventina d'anni (dal 1941 al 1960), la fisionomia della concupiscenza nei suoi tratti sostanziali, fisionomia tanto complessa teologicamente da sollecitare la messa a punto di più modelli ermeneutici. Abbiamo colto il momento in cui s'affaccia la problematica del pluralismo, che risulta una sorta di crocevia tra i temi della concupiscenza, del potere nella sua realtà effettuale, della lotta per l'affermazione di sé, delle vie per la coesistenza dei diversi,

Testamento, e di M. PESCE, *Marginalità e sottomissione*, pubblicati in P. PRODI - L. SARTORI (edd), *Cristianesimo e potere*, rispettivamente pp. 37-42 e 43-80.

⁵³ Cfr. *supra*, parte I, cap. I, § 1.

di una gerarchia dell'esistente. Un crocevia che era apparso tale anche dalla lettura dei brevi articoli intitolati al «Pluralismus» nel *Kleines Theologisches Wörterbuch* (1961) e nel *Lexikon für Theologie und Kirche* (1963).⁵⁴

Per chiudere il nostro capitolo dedicato al 'modello politico' della concupiscenza ci affidiamo proprio alla citazione di alcune righe che appartengono alla prima delle due voci ora ricordate, pressoché contemporanee a *Theologie der Macht*. Sono righe che sintetizzano – mostrando altresì una probabile impronta guardiniana – la concezione del pluralismo politico e dell'esercizio del potere in Rahner, alla cui fondazione ha provveduto il saggio lungamente esaminato e che resta chiaramente debitrice della complessiva teoria della concupiscenza:

«Questo pluralismo esiste in tutte le dimensioni dell'esistenza umana e perciò anche nella realtà sociale: in essa non può esistere e non si può permettere che esista un'unica istanza concreta (solo il Dio indisponibile potrebbe esserlo), che guidi, in modo autonomo e insieme adeguato, i complessivi processi sociali o umani e li concepisca come realizzazione della sua singola essenza propria. Poiché la Chiesa, mediante la dottrina dell'autonomia della Chiesa e dello Stato (D 1841 1866) [DH 3168], non concepisce sé stessa, per principio, come un'istanza di tal genere, unica, suprema, che disponga di tutto e concepisca tutto il resto come sua propria emanazione, è chiaro che Dio nel suo potere *assoluto e universale* e nel suo *totale* disporre non ha alcun rappresentante vicario [Stellvertreter] nel mondo, né lo Stato né la Chiesa. Tutti i poteri che rappresentano la maestà di Dio [Gottes Hoheit] (esistono, nel modo loro proprio!) sono poteri settoriali [regionale Mächte], la cui coordinazione di fatto – per quanto ci siano regole formali a questo scopo – rimane in fondo un mistero della sovrana provvidenza di Dio».⁵⁵

⁵⁴ Cfr. *supra*, parte I, cap. II, §1.

⁵⁵ SW 17/1, p. 760; trad. it. p. 509*. Cfr. *supra*, parte I, cap. II, § 1. Particolarmente significativi i termini *Hoheit* («altezza», «maestà»: il potere in quanto 'sta in alto') e *souverän* («sovrano»: il potere in quanto è 'autonomo'), tipici del lessico politico di lingua tedesca, ma forse presi in prestito da Guardini nella loro chiara distinzione. Cfr. R. GUARDINI, *Opera omnia* VI. *Scritti politici*, in particolare p. 101 nota 6 e p. 132 nota 5. È curioso che il pensatore italo-germanico partecipi a un volume celebrativo in onore di Rahner con un contributo – della cui brevità e forma si scusa – proprio sul tema del potere: si tratta di *Fragen zum Problem der Macht*, ora con il titolo *Domande sul problema del potere* (1964), in R. GUARDINI, *Opera omnia* VI. *Scritti politici*, pp. 599-603. Di sovranità Rahner parla anche, come abbiamo visto, in *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz* a proposito dell'uomo integro, non affetto da concupiscenza e dunque «libero di disporre di sé in una autodeterminazione personale tanto sovraneamente [so souverän] che nell'ambito del suo essere niente più si oppone a questa autodeterminazione sovrana con una resistenza passiva». Cfr. SW 8, p. 24; trad. it. p. 321*.

Storicità e storia della concupiscenza

Per quanto *Theologie der Macht* lasci affiorare qua e là uno schema di rappresentazione che si può ricondurre al primo modello interpretativo individuato (natura-persona), non sfugge che la libertà è nel frattempo divenuta molto più che l'ancora indistinta capacità personale di plasmare la spontaneità della natura. Della libertà si è infatti detto che è realtà «creaturale», propria «di un essere interpersonale, intercomunicativo e materiale»; conosce perciò condizioni e condizionamenti, ha bisogno di un ambito che ne renda possibile l'esercizio – un ambito necessariamente storico, comune a molti (un *Freiheitsraum*) – e non può che esprimersi fisicamente, attraverso la corporeità che definisce la persona e attraverso il contesto d'essa.¹ Si è anche accennato al fatto che la lotta della libertà o, detto altrimenti, la fatica per il superamento della concupiscenza e del potere non sono eventi puntuali, bensì implicano un processo storico duraturo, a livello tanto individuale quanto collettivo.²

Possiamo dunque affermare che, grazie all'indagine dedicata al potere e costretta, per così dire, a fare i conti anche con le figure storiche della sua attuazione, Rahner ha avuto modo di riflettere sulla 'storicità' della libertà e sulla sua 'storia'.³ Il punto di par-

¹ K. RAHNER, *Theologie der Macht*, p. 456; trad. it. p. 308. Cfr. *supra*, parte II, cap. II, § 2.

² Solo un cenno esplicito in questo contesto. Cfr. K. RAHNER, *Theologie der Macht*, p. 454; trad. it. p. 304. Cfr. *infra*, parte II, cap. III, § 1. Troviamo uno svolgimento più articolato di questo concetto in K. RAHNER, *Erbsünde und Monogenismus*, dove si esclude che «l'integrazione piena e riuscita delle pulsioni plurali» possa essere possibile a «qualsivoglia singolo istante della storia della libertà in quanto tale». Questo per l'essenza stessa della libertà, che consiste nel «poter disporre del tutto unico dell'unica persona nella definitività»; l'integrità dunque può pensarsi soltanto come la possibilità data alla persona di integrare la pluralità sperimentata nell'unica libera decisione della vita intera (*ibidem*, p. 681).

³ Per la distinzione e il rapporto tra storicità e storia in Rahner si può vedere F. GMAINER-PRANZL, *Glaube und Geschichte bei Karl Rahner und Gerhard Ebeling*, pp. 141-156.

tenza della sua teologia del potere è, come si è visto, la condizione paradisiaca di integrità, vale a dire la situazione storico-salvifica di piena e inevitabile manifestazione della libertà stessa.

Nella storia della libertà umana, su cui la rivelazione getta una luce del tutto singolare,⁴ sono comprese le storie del potere e della concupiscenza. Realtà storiche anch'esse, apparse in conseguenza di quell'evento perturbatore che ha cancellato l'integrità originaria e in questo senso innaturali, meritevoli d'essere combattute nel corso del tempo. Poiché si tratta di realtà storiche, è chiaro che si realizzano anch'esse all'interno di condizioni e condizionamenti e che proprio per questo assumono figure variabili, mostrando spesso lineamenti nuovi.

Nelle pagine del saggio che abbiamo lungamente commentato si sono affacciate alcune forme del potere e persino talune sue figure ben delineate. Lo stretto parallelismo stabilito tra potere e concupiscenza ci persuade ora a ricercare segnali analoghi nella direzione di quest'ultima. Disponiamo peraltro di una serie di elementi che sono emersi man mano nel nostro studio. Pensiamo in particolare alla caratterizzazione diretta della concupiscenza come «grandezza storica», ma ricordiamo pure la figura del mondo secolarizzato e il pluralismo contemporaneo, interpretati entrambi teologicamente come manifestazioni odierne della situazione di concupiscenza.

1. *La concupiscenza come grandezza storica*

Ritorniamo per un momento a *Theologie der Macht* e più precisamente al punto in cui Rahner giustifica il richiamo iniziale alla condizione paradisiaca.⁵ Non si tratta della retroproiezione di un sogno – scrive –, quanto piuttosto di un importante riferimento per pensare la realtà della concupiscenza come conseguenza del peccato originale e la realtà del potere come suo effetto inevitabile.

⁴ Non si ignora la complessità della questione teorica dell'unità di storia profana e storia della salvezza, unità che si renderà evidente solo escatologicamente, ma è sin d'ora operante. Problematiche sono, in particolare, l'«articolazione» teologica interna sia della storia della salvezza, nei suoi principi strutturali e nelle singole fasi, sia della storia profana e ulteriormente l'articolazione delle due, secondo quanto Rahner afferma in *Profangeschichte und Heilsgeschichte*. Sul tema si era già espresso, con minore complessità, nel saggio *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*.

⁵ K. RAHNER, *Theologie der Macht*, pp. 453-455; trad. it. pp. 302-306.

Proprio nell'orizzonte dell'integrità adamitica e della successiva caduta, emerge il problema se e come sia possibile superare entrambe le realtà o addirittura eliminarle dall'esistenza personale e collettiva. Un compito propriamente storico, poiché si inserisce nella storia inaugurata dagli eventi originari:

«La concupiscenza in una concezione cristiana, infatti, non è semplicemente una cosa che rimanga sempre uguale, non è semplicemente una costante che operi e signoreggi immutata nell'esistenza umana al modo di un esistenziale, ma, essendo scaturita da un avvenimento storico primitivo, è grandezza che si trasforma storicamente: dev'essere superata un po' alla volta, è realtà che va combattuta mediante lo spirito, l'amore e la grazia. L'uomo è colui che sempre più (per quanto infinito possa essere il suo compito, per quanto egli sempre di nuovo fallisca in questo, fino al momento in cui la vittoria gli sarà donata come grazia nell'evento della morte e della resurrezione) deve integrare tutto il suo essere, anche nella sua materialità, nella decisione orientata a Dio della sua libertà sorretta dalla grazia».⁶

La dottrina teologica consente il formarsi dell'idea non soltanto di una storicità della concupiscenza, ma insieme di una sua storia, iniziata con la caduta, costellata dai ripetuti tentativi posti in atto per debellarla, avviata a chiarirsi e concludersi solo escatologicamente. Non si tratta dunque di un semplice esistenziale che determini senza variazioni i caratteri del *Dasein*, bensì di una realtà dalle forme mutevoli e mutabili tanto nell'esperienza individuale quanto nella vita collettiva, ambedue alla ricerca di un'integrazione compiuta.⁷

Pochi cenni, che suggeriscono tuttavia un nuovo modello interpretativo *in fieri* e aprono nuove piste d'indagine, centrate intorno alle manifestazioni storiche della concupiscenza, come nel caso appunto del potere.

Ma prima di seguire il nostro autore sino al punto in cui s'affaccia la versione gnoseologica della concupiscenza, non possiamo

⁶ *Ibidem*, p. 454; trad. it. pp. 303-304*.

⁷ *Ibidem*; trad. it. p. 304. La ricerca d'integrazione è sorretta dalla *potenza* della grazia, come Rahner precisa tra l'altro in un contributo del 1970: «La grazia in quanto potenza data da Dio della decisione definitiva riguardo all'immediatezza di Dio che si offre [*als von Gott gegebene Macht der endgültigen Entscheidung auf die sich selbst anbietende Unmittelbarkeit Gottes hin*] dona alla libertà in quanto libertà dell'unico uomo nella sua interezza un dinamismo rivolto all'integrazione in questa decisione dell'uomo intero con tutte le sue dimensioni». Cfr. K. RAHNER, *Erbsünde und Monogenismus*; p. 680 nota 27.

fare a meno – in questa circostanza, come già in precedenza⁸ – di richiamare un contributo firmato da J.B. Metz e pubblicato nel 1962, due anni dopo *Theologie der Macht*. Si tratta della voce «Konkupiszenz», composta per lo *Handbuch theologischer Grundbegriffe*.⁹ Anche qui possiamo supporre che un fitto scambio tra il neo-dottore e il professore abbia preceduto la stesura dell'articolo ed è perciò difficile dire che cosa sia dovuto all'uno o all'altro. Due fatti sono certi: Rahner ha per lo meno intuito e indicato la nuova direzione; Metz, d'altra parte, ha provveduto a ri-articolare l'intera questione, muovendosi certamente sulle orme del maestro, sviluppando anzi sino alle estreme conseguenze l'impianto di *Geist in Welt* e la centralità della *conversio ad phantasma* e tuttavia calcando un accento particolare sulla concretezza storica.

È la concretezza storica, stando all'interpretazione di Tommaso d'Aquino presentata da Metz,¹⁰ a plasmare originariamente lo spirito umano attraverso la sensibilità. Infatti il mondo – vale a dire l'«altro» in cui lo spirito «entra» disponendo della sensibilità come realtà sua propria – «è già preformato esistenzialmente, è cioè già espressione e «materializzazione», oggettivazione di altri principi spirituali, di libertà estranee», che introducono tendenze e impulsi già ben definiti (*schon ganz bestimmte Tendenzen, Antriebe* [‘*Begierde*’]).¹¹ Da questa rappresentazione del mondo Metz trae una serie di conseguenze in ordine alla natura storica e non metafisica della tentazione (anche al male) che tali impulsi possono causare e, allo stesso tempo, riguardo al carattere storico e non «puramente» trascendentale della riflessione che può cogliere la realtà della tentazione.¹² Osserva lo studioso:

⁸ Cfr. *supra*, in particolare parte I, cap. III e cap. IV, § 1 e 2.

⁹ La voce «Konkupiszenz» di Metz compare nel primo volume dello *Handbuch theologischer Grundbegriffe* curato da H. FRIES. È citata nella nota 30 che accompagna l'enunciato della quinta tesi in K. RAHNER, *Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation*, p. 660; trad. it. p. 751 (dove però la citazione è omessa). Cfr. *infra*, parte II, cap. III, § 2.

¹⁰ J.B. METZ, «Konkupiszenz», pp. 845-847; trad. it. pp. 292-294.

¹¹ *Ibidem*, p. 846; trad. it. p. 292*.

¹² Ci pare questa la sottolineatura più tipica di Metz nel confronto con Rahner, ancor più caratterizzante di quanto non sia l'accentuazione del carattere negativo della concupiscenza, della sua misteriosità e forza oppositoria, tutti tratti che pure fa notare molto correttamente B. STOECKLE, *Erbsündige Begierlichkeit*. Non va peraltro esclusa l'ipotesi che lo studio di Stoeckle, apparso nel 1963, possa aver influenzato Rahner nella rappresentazione della «concupiscenza scientifica» contenuta nello *Handbuch der Pastoraltheologie*, dove si parla di tendenza alla «assolutizzazione di sé» e, insieme, di impulso alla «autodistruzione», riprendendo precisamente la *Doppelgestalt* della concupiscenza

«In questo senso l'uomo non si trova fondato sulla sensibilità come tale, ma egli è, per così dire, 'costituzionalmente tentato' [*'konstitutionell versucht'*] fin dal principio da 'impulsi' *anteriori* già ben determinati sulla base di quel 'mondo', che viene scoperto e accolto (nella sua concretezza storica) attraverso la sensibilità. Il contenuto e la direzione concreta di questa tentazione (che può dunque rivolgersi anche al 'male') non sono di origine metafisica, ma *storica*; essa cioè non proviene affatto da una sensibilizzazione dello spirito *come tale* (così che questa sensibilizzazione sarebbe da intendersi in senso peggiorativo), bensì da quei principi (estranei o propri), la cui nativa realtà, attraverso la sensibilità che rivela il mondo, diventa a un tempo la realtà della mia vita, in quanto questa si può realizzare anche soltanto in quell'ambiente spazio-temporale – il 'mondo', la *materia* – che è unico, anteriore e tutto comprende, e che è nello stesso tempo il luogo in cui si rivela e si realizza ogni altro perfezionamento».¹³

Meritano d'essere notati almeno due elementi: il primo è la riproposizione radicale della naturalità della concupiscenza, di nuovo fondata su una concezione antropologica non dualistica; il secondo è il ruolo giocato dal riferimento al contenuto e alla direzione della tentazione. Si ricorderà che abbiamo segnalato in Rahner l'importanza decisiva del passaggio da una considerazione formale a un approccio contenutistico (*inhaltlich*) rispetto al tema libertà-potere.¹⁴ Non è inoltre difficile vedere nell'unico *medium* spazio-temporale che tutto raccoglie di Metz qualcosa di analogo al *Freiheitsraum*, di cui parla *Theologie der Macht*.¹⁵

Tuttavia si scorge in Metz un orientamento non alla sola storicità, ma più concretamente alla *storia*, che prelude agli sviluppi ulteriori del suo pensiero e all'allontanamento dalla linea rahneriana. Particolarmente significative in proposito risultano le righe che subito seguono la citazione sopra riportata, nelle quali Metz s'interroga sugli strumenti riflessivi adeguati a cogliere la realtà della tentazione presente nell'esperienza umana:

«L'esperienza concreta che egli ha di sé stesso è già sempre *storicamente* plasmata, contiene perciò 'impulsi', 'tendenze' [*'Antriebe', 'Tendenzen'*], che non si possono avvicinare semplicemente attraverso una deduzione trascendentale dalla natura di uno spirito incarnato, ma si possono illuminare solo in una riflessione storica (sulla storia dei principi di libertà

evidenziata da Stoeckle con il ricorso congiunto agli apporti di psicologia, filosofia e teologia (*ibidem*, pp. 237-239; cfr. *supra*, parte I, cap. I).

¹³ J.B. METZ, «Konkupiszenz», p. 846; trad. it. pp. 292-293.

¹⁴ K. RAHNER, *Theologie der Macht*, pp. 458-459; trad. it. pp. 312-313. Cfr. *supra*, parte II, cap. II, § 2.

¹⁵ Cfr. *supra*, parte II, cap. II, § 2.

propri o estranei); questi influssi storici possono inoltre essere condizionati naturalmente *oppure* soprannaturalmente (poiché la situazione storica è pure l'ambiente, nel quale il soprannaturale può essere presente *all'interno* della realizzazione umana)». ¹⁶

È palese la presa di distanza rispetto allo schema natura-persona di *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*, cui evidentemente l'allievo addebita un procedimento di deduzione trascendentale inadeguato all'oggetto della riflessione e per di più – suggerisce in modo implicito – non coerente neppure con una lettura attenta di Tommaso d'Aquino. ¹⁷ Questo rilievo critico ha indotto qualche interprete a indicare nella voce «Konkupiszenz» il primo segnale del noto dissenso sorto tra i due teologi. ¹⁸ A nostro giudizio, ciò che emerge con chiarezza è una sensibilità pronunciata di Metz nei confronti della dimensione storica: certamente più pronunciata di quanto non sia dato vedere in Rahner e sicuramente responsabile della progressiva divaricazione dei due percorsi.

Eviteremmo tuttavia di caricare sulle spalle del solo Metz il peso o, se si preferisce, di attribuirgli il merito della virata in direzione storica quanto al nostro tema. In Rahner stesso la concupiscenza non si trova spiegata in modo univoco secondo il modello natura-persona, come abbiamo ampiamente documentato.

¹⁶ J.B. METZ, «Konkupiszenz», pp. 846-847; trad. it. p. 293*.

¹⁷ Di «astrattezza» e di mancanza di «quella concretezza e verificabilità a posteriori che si ritrova nei testi di S. Tommaso» parla anche G.B. Sala in riferimento sia a *Geist in Welt* e *Hörer des Wortes*, sia più in generale al «cosiddetto tomismo trascendentale tedesco». Cfr. G.B. SALA, «Uditore della parola» di Karl Rahner, p. 357. Sulla metafisica della conoscenza di Rahner è tornato più di recente A. Beards: sua la tesi per cui sarebbe piuttosto B. Lonergan ad aver compreso e valorizzato la lezione tomasiana, traendone asserzioni confermabili mediante il rinvio all'esperienza cosciente e sviluppando un'attenzione al concreto «funzionamento» dell'intelligenza, ancora assente in Rahner («Rahner's Oversight of Insight»). Cfr. A. BEARDS, *Rahner's Philosophy*.

¹⁸ Così F.P. Fiorenza, che ricorda la critica di Metz alla filosofia trascendentale-esistenziale di Rahner e individua le prime avvisaglie del dissenso proprio in coincidenza con la voce citata: «Metz, comunque, accentua lo storico-esistenziale. La sua spiegazione della libertà umana non è tanto centrata sulla distinzione tra natura e persona quanto piuttosto sul carattere situazionale della libertà. La concupiscenza, quindi, non è vista anzitutto come spontaneità della natura che resiste alla libertà della persona, ma piuttosto in termini di situazioni storico-esistenziali della libertà umana determinate positivamente e negativamente». Cfr. F.P. FIORENZA, *Il pensiero di Johann Baptist Metz*, p. 161 (in appendice all'ed. it. di *Sulla teologia del mondo* di Metz). D'altra parte l'evoluzione di Metz si può valutare correttamente quando si consideri la voce «Begierde» da lui curata per il *Lexikon für Theologie und Kirche* II (1958), in cui la fedeltà all'impostazione rahneriana è invece del tutto evidente.

E segnali nella direzione poi decisamente intrapresa dall'allievo si lasciano individuare già in *Theologie der Macht* e si moltiplicano negli anni successivi.

Siamo insomma indotti a ritenere che fosse evidente per il suo stesso ideatore la necessità di integrare il primitivo modello natura-persona. E di integrarlo proprio mediante un'assunzione più accorta della dimensione storica. Per quanto riguarda Metz, le sue pagine dedicate alla vera e propria interpretazione teologica della concupiscenza ricalcano molto da vicino le argomentazioni già incontrate in Rahner,¹⁹ il cui nome è l'unico menzionato dove si parla dell'attenzione, recentissima in teologia, al «significato globalmente umano della concupiscenza».²⁰ Un'ammirazione non dissimulata, dunque, anche se è altrettanto innegabile il fatto che, nel linguaggio del più giovane teologo, 'mondo' e 'storia' manifestano una densità semantica singolare, recano il timbro di un pensiero che va assumendo un baricentro diverso.²¹

Per quanto possa risultare proficua la ricerca delle assonanze e delle dissonanze tra i due studiosi nella fase iniziale della loro collaborazione, dobbiamo riportarci al dato fondamentale, che è l'emergere della declinazione storica della concupiscenza. Il cenno dedicato alla concupiscenza come «grandezza storica» in *Theologie der Macht* non rimane isolato e non viene svolto a vantaggio della sola questione del potere. È venuto perciò il momento di rileggere nei dettagli la quinta tesi di *Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation*, un testo sul quale ci siamo già in parte soffermati lungo il percorso che dalla realtà inedita costituita del pluralismo odierno ci ha riportati alla concupiscenza gnoseologica, passando appunto per la cosiddetta 'mondanità del mondo'.²²

¹⁹ J.B. METZ, «Konkupsistenz», pp. 847-851; trad. it. pp. 294-299.

²⁰ *Ibidem*, p. 849; trad. it. p. 297.

²¹ Intorno a questi punti fa perno, legittimamente, nella sua ricostruzione del progressivo distanziamento di Metz dall'impostazione rahneriana, G. COCCOLINI, *Johann Baptist Metz*, pp. 51-64; cfr. inoltre pp. 25-50. Il tema 'concupiscenza' non assume, però, alcun rilievo effettivo nella ricostruzione dello studioso.

²² Cfr. *supra*, parte I, cap. IV, § 1. Giova ricordare che lo scritto compare nel volume VIII delle *Schriften zur Theologie*, pp. 637-666; trad. it. pp. 723-759.

2. La figura del mondo secolarizzato

L'enunciato della quinta tesi, proposta da Rahner nel saggio del 1967 sulla secolarizzazione, suona nel modo seguente:

*«La situazione di pluralismo concupiscente, che è data con il mondo secolare, e l'abbandonarsi senza riflessione a questa situazione non sono già 'in sé' peccato, ma rappresentano in tutte le dimensioni della realizzazione dell'esistenza umana, anche in quella gnoseologica, la premessa e lo spazio di un'esistenza umana del cristiano agonale e minacciata dalla colpa (della dimenticanza di Dio), esistenza che dal cristiano deve essere accettata e sopportata con realismo in quanto permanente, senza ricorsi ad un'ideologizzazione integralistica di questo mondo».*²³

Rispetto alle pagine precedenti, l'interesse dell'autore si è spostato dal rapporto tra Chiesa e mondo alla considerazione diretta del mondo secolarizzato in sé. A proposito del quale viene anticipata un'affermazione impegnativa: esso – si dice – comporta una situazione di pluralismo concupiscente, non *ipso facto* peccaminosa, ma certo conflittuale e persino pericolosa. È un dato che non può essere ignorato o accantonato, perché costituisce la premessa e l'ambiente vitale (*Daseinsraum*) in cui si attua «l'esistenza umana del cristiano», interessandone tutte le dimensioni. Inclusa la dimensione gnoseologica.

Ma che cosa si vuol dire? Che cosa fonda la legittimità dell'estensione al cosiddetto «mondo mondano» di una caratteristica, di un esistenziale solitamente riferito all'uomo nello stato di *natura lapsa*? E ancor prima: come intendere la concupiscenza in questo contesto?

Occorre prestare attenzione alle sottolineature. Se infatti la rappresentazione generale della concupiscenza ricalca – e non potrebbe essere altrimenti – le grandi linee tradizionali, sono di nuovo i termini del rapporto stabilito tra spirito e mondo a favorire la svolta osservata e le sue conseguenze. Non si danno infatti secondo Rahner «situazioni interiori», come appunto l'intima e insuperabile disgregazione che attraversa l'uomo intero (nell'intero suo conoscere e agire, in tutta la durata della sua vita in quanto *prolixitas mortis* e nell'evento conclusivo della

²³ K. RAHNER, *Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation*, p. 660; trad. it. p. 751* (corsivo nell'originale).

morte)²⁴ che non si riversino nel *suo* mondo, dal momento che «il mondo è nell'uomo ed egli nel mondo».²⁵ Si verifica perciò una corrispondenza tra la costituzione intima, *concupiscente* dell'uomo e la costituzione del suo mondo, concupiscente anch'essa.

L'affermazione vale – sottolinea il teologo – «sempre e in senso epocale» (*immer und epochal*):²⁶ ha cioè un significato permanente (il mondo è sempre 'mondano' e concupiscente), ma conosce insieme declinazioni epocali (e dunque cambiano le forme attraverso le quali lo stato di concupiscenza si manifesta). Il fatto che sussista questa relazione tra il soggetto e il 'suo' mondo offre una prospettiva differente e persino più facilmente praticabile per comprendere che cos'è la concupiscenza. Con le parole dell'autore:

«Che cos'è propriamente la 'concupiscenza' lo si coglie meglio perlustrando il mondo che non grazie ad una introspezione 'psicologica' dell'uomo in sé stesso. Questa concupiscenza ha appunto una sua storia in quanto storia della sopportazione e del continuo superamento, mai del tutto compiuto, di questa disintegrazione».²⁷

La via dell'introspezione si presenta irta di difficoltà. La realtà della concupiscenza sfugge alle maglie di una riflessione stringente. Si tratta di un'osservazione non nuova, che abbiamo già incontrato nella sezione aggiunta di *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*²⁸ e che viene confermata e approfondita in una voce composta per *Sacramentum mundi*, contemporanea (1967) al saggio in esame, nella quale si pone in rilievo la complessità dell'esperienza umana della colpa e della grazia nei suoi diversi aspetti:

«Tutti questi momenti possono essere combinati nelle forme più diverse nell'uomo singolo e non si lasciano adeguatamente distinguere in un'attenta introspezione. Ad esempio, la concupiscenza che precede la libertà

²⁴ Contrasta tale disgregazione concupiscente l'esercizio della libertà, che ha dunque anch'esso il proprio apice nel momento della morte (come atto personale, oltre che fatto naturale). Cfr. J. SPLETT, *Freiheit zum Tode* e S. ZUCAL, *La morte e l'avventura della libertà*.

²⁵ K. RAHNER, *Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation*, p. 661; trad. it. p. 752*.

²⁶ *Ibidem*, pp. 660-661; trad. it. p. 751*.

²⁷ *Ibidem*, p. 661; trad. it. p. 752*.

²⁸ K. RAHNER, *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*, p. 32; trad. it. p. 338. Cfr. *supra*, parte II, cap. II, § 2.

ed è ancora 'non colpevole' [*der Freiheit vorgegebene, noch 'unschuldige' Konkupiszenz*] non si può adeguatamente distinguere, nella riflessione, dalla concupiscenza colpevolmente 'ratificata' dalla libertà [*von der Freiheit schuldhaft 'ratifizierte' Konkupiszenz*]].²⁹

Si noti che l'esempio scelto per mostrare i limiti della fatica introspettiva è proprio quello della concupiscenza e del difficile riconoscimento del crinale che separa la sua versione disarmata dalla sua attivazione colpevole mediante il consenso dato.³⁰ Nel contesto della voce di *Sacramentum mundi* il gesuita indica anche un metodo per agevolare, nella misura del possibile, il chiarimento della propria situazione spirituale: può rivelarsi utile una mistagogia, cioè un'educazione graduale a riconoscere il segno delle esperienze vissute (com'era peraltro nelle intenzioni della Chiesa quando nei primi secoli essa la praticava, mirando a far comprendere la ricchezza dei segni sacramentali). Neppure questa resta un'indicazione isolata. Avremo modo di constatare quale ruolo Rahner assegni al metodo mistagogico entro la teologia nel suo insieme, la teologia fondamentale in particolare e – aggiungiamo – proprio in conseguenza dell'assunzione seria della condizione odierna di concupiscenza gnoseologica, confusa, sfuggente, dai contorni imprecisabili.

Era perciò doveroso soffermarci pur brevemente sulla voce segnalata, senza però smarrire l'interesse principale che ci ha condotti a citarla, vale a dire il rilievo assegnato ai limiti dell'introspezione. Sono limiti ai quali si pensa, in quel contesto, di ovviare attraverso un'introduzione mistagogica all'esperienza personale. E sono limiti che si riaffacciano in *Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation*, sollecitando un'indicazione differente. La continuità tra l'uomo e il suo mondo, infatti, spinge a rivolgere l'attenzione a quest'ultimo e dunque alle oggettivazioni storiche della concupiscenza antropologica. Il mondo secolarizzato, il 'mondo mondano' costituisce un luogo d'indagine teologica particolarmente eloquente, secondo Rahner, sia per le caratteristiche riconducibili a un dato strutturale sia per i tratti epocali che manifesta.

²⁹ K. RAHNER, «Erlösung», p. 1011; trad. it. col. 733*.

³⁰ Si tratta peraltro di un'osservazione frequentemente rivolta alla 'astrattezza' del criterio del *consensus* nei confronti della concupiscenza affermato a Trento: «quae [concupiscentia] ... nocere non consentientibus et viriliter per Christi Iesu gratiam repugnantibus non valet» (DH 1515).

Parrebbe dunque di poter dire che si mira a far emergere con più chiarezza la natura della concupiscenza, le sue dinamiche, le sue forme, spesso occultate al ritorno riflessivo. In realtà, l'operazione ha un duplice effetto. Anzitutto Rahner procede applicando le affermazioni del Concilio di Trento, che hanno evidentemente una *intentio* antropologica, al mondo secolare. Ciò permette, a suo modo di vedere, un incremento di comprensione di quello che il mondo secolarizzato è, un'intelligenza della sua struttura e della sua figura epocale che rappresenta un contributo specifico della teologia nel contesto contemporaneo. È questa la prima acquisizione, grazie alla quale possiamo parlare del mondo secolarizzato come di una figura storica della concupiscenza. D'altra parte, è pur vero che la concupiscenza in sé viene investita da un incremento di comprensione, dovuto sia all'accentuarsi della sua dimensione storica sia alla 'scoperta' della sua dimensione gnoseologica, favorita dalla riflessione intorno alle caratteristiche peculiari del pluralismo concupiscente odierno.

Bisogna dunque tener conto del complessivo interesse di Rahner. Che è di fatto duplice e perviene a un duplice risultato, ma che va spostandosi dalla questione della mondanità del mondo al tema della concupiscenza gnoseologica, il *Leitmotiv* emergente e poi dominante.³¹

Seguiamo nei dettagli l'argomentazione del teologo, che, come s'è detto, parte dall'estensione al mondo secolarizzato delle asserzioni tradizionalmente antropologiche:

«Le affermazioni della teologia tradizionale sulla 'concupiscenza' possono dunque venire legittimamente interpretate come affermazioni della teologia riguardo al mondo secolarizzato che, proprio in quanto ambito spazio-temporale e prolungamento della corporeità umana, porta in sé le medesime peculiarità fondamentali ed epocali [*grundsätzlicher und epochaler Art*] della concupiscenza 'interiore' dell'uomo: la pluralità delle realtà e delle loro dimensioni; la loro disintegrazione; l'impossibilità umana permanente (quantunque da superare sempre in maniera asintotica) di venire a capo di questo pluralismo a partire da un punto di vista unitario, dominabile da parte dell'uomo stesso; la storicità e finitezza di questo concreto pluralismo e del tentativo di integrarlo (sotto un'unica idea, un'unica rappresentanza del potere ecc.).»³²

³¹ Si veda *supra*, parte I, cap. IV, §§ 1 e 2.

³² K. RAHNER, *Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation*, pp. 661-662; trad. it. pp. 752-753*.

In estrema sintesi lo studioso raccoglie i tratti man mano delineati lungo la ricerca dedicata alla concupiscenza, da un lato, e al pluralismo non solo antropologico, dall'altro. Una ricerca nel corso della quale era parso già chiaro il vantaggio di indagare la concupiscenza a partire dalle sue manifestazioni storiche e il pluralismo contemporaneo alla luce della dottrina teologica della concupiscenza. Quel che ancora rimaneva implicito nel progetto emerge ora, traducendosi nella premessa appena citata e nella ripresa per punti del magistero tridentino (*DH* 1515).³³ Sono tre i punti enunciati. Il primo recita, di nuovo in forma di tesi:

«Il pluralismo non-integrato della realtà umana, chiamato 'concupiscenza', – e dunque quello del mondo secolare – non è 'in sé' peccato, bensì uno stadio storico-salvifico 'aperto' in avanti, verso una integrazione che avverrà con il compimento dell'uomo e del 'regno di Dio'». ³⁴

Rahner si confronta nuovamente con l'asserzione di non colpevolezza «in sé» della concupiscenza e la estende al pluralismo concupiscente del mondo secolarizzato. Se non si mantiene la questione entro questi termini, se si nega cioè tale incolpevolezza originaria – non importa se tematicamente, mediante una teoria di stampo gnostico o manicheo, oppure atematicamente, attraverso il rifiuto di fatto di forme di vita sospettate a priori –, si dà luogo a una semplificazione indebita dell'esistenza. O forse si cerca di scaricare sul mondo ritenuto colpevole la responsabilità delle colpe personali, che non aggiungerebbero nulla alla preesistente malvagità 'ambientale' e si limiterebbero a esserne espressione. La dottrina fissata a Trento ha dunque un profondo significato per la complessiva esistenza umana. Il teologo suggerisce che essa

³³ Conviene ricordare per esteso il passaggio del *Decretum de peccato originali* (17 giugno 1546) dedicato alla concupiscenza. Dopo aver ribadito che nel battezzato viene realmente tolto (e non solo cancellato o non imputato) quel che è vero e proprio peccato, il testo aggiunge: «Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, haec sancta Synodus fatetur et sentit; quae cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus et viriliter per Christi Iesu gratiam repugnantibus non valet. Quin immo 'qui legitime certaverit, coronabitur' [2 Tm 2,5]. Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus 'peccatum' [cf. Rm 6,12-15; 7,7.14-20] appellat, sancta Synodus declarat, Ecclesiam catholicam numquam intellexisse, peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit: anathema sit» (*DH* 1515). Per le fasi della discussione che ha preceduto l'approvazione definitiva si può vedere l'ancora valida ricostruzione di C. BOYER, *Il dibattito sulla concupiscenza*.

³⁴ K. RAHNER, *Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation*, p. 662; trad. it. p. 753*.

trova una vera e propria attualizzazione e valorizzazione nella *Gaudium et spes* approvata dal Vaticano II, là dove è posto in atto un discernimento preciso tra ciò che può dirsi incolpevole e ciò che va invece ascritto a colpa:

«La Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (n. 25) coglie chiaramente la differenza tra i turbamenti (*'perturbationes'*) che accompagnano l'inevitabile tensione (*'tensio'*) delle realtà sociali, politiche ed economiche, e i turbamenti che derivano dal peccato. Quando l'uomo dichiara 'peccaminosi' già i primi 'turbamenti' e tensioni [*'Störungen' und Spannungen*], intraprende una manovra diversiva occulta, perché allora le oggettivazioni della sua colpa non aggiungono niente di diverso e di nuovo a questo mondo peccatore, ma sono esse stesse soltanto una *sua* espressione». ³⁵

La citazione di Rahner induce a sospettare che l'importanza dell'esperienza conciliare anche in rapporto diretto al nostro tema sia stata del tutto decisiva, persino al di là di quanto il teologo non ammetta esplicitamente. In questo specifico caso, egli si appella alla finezza del discernimento conciliare riferito al mondo contemporaneo per mostrare l'ineludibilità del dettato tridentino. Ma evidenzia al contempo una fonte sicura dalla quale ha tratto ispirazione per dilatare al mondo secolare lo scenario immediatamente antropologico.

Senza addentrarci nella discussione su quanto abbia egli stesso ispirato il documento che si è ora indicato come sua fonte, importa in questo momento segnalare la corrispondenza tra l'intuizione del Vaticano II e la rilettura della concupiscenza mondana nel saggio del 1967. Un rispecchiamento evidente, che rafforza la considerazione del peso dell'evento conciliare – già palese nelle pagine dello *Handbuch der Pastoraltheologie* – nell'evoluzione rahneriana sui temi del pluralismo e della concupiscenza.

Il secondo punto nella ripresa delle affermazioni di Trento è espresso in questi termini:

«La concupiscenza è imposta all'uomo 'ad agonem'. Potremmo tradurre così: il mondo plural-secolare, non integrato dell'uomo non è un luogo di 'pace' dove si gode un mondo – rapidamente costruito con la 'buona volontà' – che è integrato, riportato all'armonia in sé stesso, bensì lo spazio di un'esistenza 'agonale' dell'uomo ... Questo 'agone' esige anzitutto d'essere accettato, 'viriliter', dice il Concilio di Trento». ³⁶

³⁵ *Ibidem*, p. 663; trad. it. pp. 754-755*.

³⁶ *Ibidem*.

Il punto è dunque l'esistenza del cristiano orientata a un fine «non raggiungibile adeguatamente in questo tempo» e tuttavia irrinunciabile. L'attesa si trasforma in lotta senza tregua. Molte anche in questo caso le vie di fuga per tentare di sottrarsi al difficile dato di fatto di una situazione necessariamente conflittuale. L'integralismo, ad esempio, che intende escludere ogni cacofonia mondana incapsulando la vita intera in una struttura ferocemente cristiana, fittiziamente armoniosa. O ancora quella *hybris* sistematizzante, che costruisce saperi chiusi, impermeabili alle novità e alla storia, per difendersi dall'odierna frammentazione e ingovernabilità degli scenari scientifici. Conviene rileggere le parole stesse di Rahner, già brevemente commentate in precedenza:

«Egli [l'uomo] non accetta, per esempio, la situazione di concupiscenza gnoseologica della sua esistenza quando sacrifica il confronto aperto tra le sue 'fonti' di conoscenza e d'esperienza plurali e differenti, irriducibili le une alle altre, in favore di un 'sistema', in cui una 'scienza' – fosse pure la teologia o la metafisica – vuole semplicemente dominare sulle altre, senza lasciarsi mettere in questione da loro e senza lasciarsi storicamente cambiare in un 'dialogo aperto'; questa sarebbe una scienza universale, una scienza che vorrebbe assorbire ed integrare tutte le conoscenze di tutte le scuole e nutrirebbe il timore di non sapere tutto, una scienza che non vuol essere sorpresa da ciò che è davvero 'inaudito' in una conoscenza a lei estranea, per la quale non ha previsto alcun posto nel proprio sistema senza dover trasformare sé stessa, sebbene anche l' 'Areopago' dello spirito sia una 'società aperta' con un equilibrio di forze sempre labile». ³⁷

Si tratta appunto di forme di autoimmunizzazione dalla lotta, improprie e illusorie. E non è di poco conto il fatto che Rahner amplifichi qui l'allusione alla dimensione noetica dell'esperienza umana, configurata anch'essa dalla concupiscenza. Gli accenti utilizzati fanno comprendere che, mentre per altre annotazioni ci si riferisce a situazioni permanenti, strutturali di tale esperienza, in questo caso lo sguardo è precisamente diretto su una manifestazione 'epocale' che ha certo antecedenti, ma si colora di caratteri nuovi e incorpora tentazioni nuove.

Il terzo punto del pronunciamento tridentino preso in esame è l'«ad peccatum inclinatus». ³⁸ Non v'è una semplice neutralità della concupiscenza. Certo essa non è peccato e tuttavia può indurre

³⁷ *Ibidem*, pp. 663-664; trad. it. pp. 755-756*. Cfr. *supra*, parte I, cap. IV, § 1.

³⁸ K. RAHNER, *Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation*, pp. 664-666; trad. it. pp. 756-758.

ad esso. Il teologo cita in proposito il «timore della morte» in Eb 2,15, alludendo in questo modo a una molteplicità di 'luoghi' a lui cari: il legame tra concupiscenza e morte (o meglio la morte come estrema manifestazione dell'altra); l'integrità del Cristo che gli consente, lottando, di tradurre il timore in affidamento totale al Padre; infine – ci sia consentito di ricordarla – la paura della morte alla quale soccombe una delle due autocoscienze in Hegel, accettando l'asservimento.

Si tratta insomma di una citazione carica di significato, non solo squisitamente biblico. Ebbene, per Rahner è proprio il timore della morte, la mancanza del coraggio necessario ad affidarsi completamente all'unità indisponibile del reale (Dio), a causare la fissazione unilaterale su qualcosa che fughi l'angoscia dell'instabilità:

«A partire da questo 'timore della morte' (Eb 2,15) viene assolutamente fissato nella teoria o (e) nella prassi un qualunque momento del mondo non-integrato, plurale; esso viene reso, cioè, autorevolmente e insieme angosciosamente, il punto di riferimento dominante della presunta integrazione autonoma del mondo. Questo accade teoricamente in quella che è (cattiva) ideologia e praticamente in quello che si chiama semplicemente peccato».³⁹

Le oggettivazioni sociali dell'ideologia e del peccato che di qui sgorgano trasformano il mondo.⁴⁰ Ne forgianno un altro volto rispetto ai molti già intravisti e inseparabili l'uno dall'altro. L'autore stesso si premura di ricordarli in conclusione:

«il mondo secolarizzato è dunque l'unità, non manipolabile da noi, di più realtà che si intersecano invisibilmente: il mondo come creazione plurale buona; il mondo come legittima opera plurale dell'uomo; il mondo come oggettivazione della colpa dell'uomo, che autoritariamente vuol riportare integralisticamente 'in ordine' il mondo».⁴¹

³⁹ *Ibidem*, p. 665; trad. it. p. 757*.

⁴⁰ *Ibidem*. Non è superfluo ricordare che negli anni Settanta e Ottanta si verifica una sorta di riscoperta della dottrina del peccato originale (e, in misura più modesta, della concupiscenza) proprio lungo la prospettiva delle oggettivazioni sociali e anche politiche del peccato; si pensi al tema del 'peccato sociale' o 'strutturale' nelle teologie della liberazione latino-americane, ma anche in tendenze europee che valorizzano l'approccio psicologico e psicoanalitico (E. Drewermann). Cfr. S. WIEDENHOFER, *Die Lehre der Kirche von der Erbsünde*, pp. 40-44.

⁴¹ K. RAHNER, *Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation*, p. 666; trad. it. p. 758.

Il mondo può essere tutto questo perché non è un sistema statico, ma è in sé stesso *storia*. Si chiude così, al punto in cui è approdata faticosamente la riflessione dedicata alla concupiscenza, il saggio di Rahner sul mondo secolarizzato. Mondo secolarizzato che è precisamente una figura storica nella quale si può riconoscere una manifestazione della complessità della concupiscenza. Proprio all'interno di questa stessa figura prende rilievo una dimensione della concupiscenza che era passata 'quasi' inosservata. Si tratta appunto della concupiscenza gnoseologica.

Parte terza

Concupiscenza gnoseologica, fede e teologia

La concupiscenza gnoseologica tra dato strutturale e forma epocale

Si corrono almeno due rischi, quando nella figura del mondo secolarizzato si indica l'alveo di quella situazione complessa e insidiosa che Rahner designa come concupiscenza gnoseologica.¹

Un primo rischio è quello di considerare quest'ultima come se fosse una sorta di dato contestuale, uno stato di squilibrio dei saperi, con cui fede e teologia si troverebbero certo a fare i conti, ma come mantenendosi in una sorta di felice integrità. In realtà, fede e teologia portano in sé i segni inequivocabili della mutata condizione culturale e scientifica, per quanto faticchino, secondo Rahner, a riconoscerli e a trarne le debite conseguenze.

Un secondo rischio è quello di pensare a un legame univoco tra questione della concupiscenza gnoseologica e mondo secolarizzato. È ben più profondo il problema che la 'strana' espressione scelta da Rahner, per la verità selezionata con cura entro la tradizione cattolica, segnala. Si tratta di un'inclinazione dell'intelligenza a smarrirsi nella ricerca stessa della verità, dell'esperienza di un pluralismo di fonti del sapere, di cui non si riesce a cogliere adeguatamente e positivamente la congruenza e che si è tentati di risolvere optando per la soppressione dispotica dell'uno o dell'altro versante. E in proposito è emblematica la vicenda moderna del rapporto tra *fides* e *ratio*, tra teologia e nuove scienze, nella quale la difficoltà a comporre i due termini della relazione sfocia talvolta nell'assolutizzazione dell'uno o dell'altro. In questo senso si può certo affermare che la concupiscenza nell'ambito del conoscere si fa più evidente a procedere dalla modernità e tanto più nel

¹ Per questa conclusione, da ritenersi parziale, si veda *supra*, parte I, cap. I e cap. IV, § 1; parte II, cap. III, § 2.

pluralismo contemporaneo, in cui essa assume una forma spesso inquietante, ingovernabile con il concorso degli strumenti elaborati per fronteggiare il mite pluralismo del passato.

Ma che significato ha, più puntualmente, la locuzione scelta da Rahner e già molte volte introdotta nella nostra ricerca? Corrisponde al vero l'affermazione secondo la quale essa connota 'qualcosa' su cui la teologia, ufficiale e non, ha troppo scarsamente riflettuto?

1. *Tentativi di definizione*

Risale al 1971, a una fase dunque in cui il tema ha ormai assunto una centralità indubitabile,² la più limpida definizione di Rahner:

«Per concupiscenza gnoseologica io intendo il fatto che nella coscienza umana esiste un pluralismo di conoscenze che non può mai essere oggetto di riflessione adeguata, né venir integrato in una unità adeguatamente dominabile e scrutabile ad opera dell'uomo, sebbene nessuna singola conoscenza sia indifferente ad un'altra per la sua corretta interpretazione. Questo pluralismo mai adeguatamente superabile lo chiamo concupiscenza gnoseologica, per indicare che nell'ambito della conoscenza esistono problemi analoghi a quelli che la teologia tradizionale ha evidenziato più esattamente nel solo ambito degli impulsi volitivi».³

Se riportiamo alla memoria quanto si dice del pluralismo in *Theologie der Macht*, là dove appare in filigrana la dialettica servo-padrone hegeliana e si assiste alla rielaborazione critica di Rahner,⁴ comprendiamo più precisamente i termini del problema così com'è illustrato nella definizione appena citata. Ci si riferisce a un'esperienza complessa nella quale, da un lato, si rende evidente l'interdipendenza delle conoscenze (nessuna può dirsi indifferente rispetto alle altre, nessuna può auto-interpretarsi correttamente senza far appello alle altre) e, dall'altro lato, non

² Cfr. *supra*, parte I, cap. IV, §§ 1 e 2.

³ K. RAHNER, *Zum Verhältnis zwischen Theologie und heutigen Wissenschaften*, p. 705; trad. it. pp. 140-141*.

⁴ Cfr. *supra*, parte II, cap. II, § 2. Il paradigma hegeliano rielaborato è, a nostro giudizio, ben visibile in filigrana qui, ma anche in molti altri ritorni rahneriani sul tema del pluralismo concupiscente, a conferma dell'importanza che per parte nostra gli abbiamo assegnato.

si riesce a cogliere «adeguatamente» come le disparità emergenti possano integrarsi tra di loro, come possano essere ricondotte in modo persuasivo a una qualche unità.

Ciò equivale ad affermare che nella dimensione della conoscenza si realizza una condizione di pluralismo irriducibile dalle caratteristiche analoghe a quella concupiscenza che la teologia da tempo ha imparato a nominare e a riconoscere operante nella dimensione della volontà. Se pensiamo ai profili della concupiscenza via via esplorati nel nostro studio, possiamo immediatamente intuire che si tratta di un pluralismo difficile non solo da decifrare, ma anche da sopportare, perché continuamente esposto a esiti conflittuali, mai del tutto pacificato e addirittura incline a una sorta di 'fissazione peccaminosa'. Essa può colpire – l'abbiamo già accennato – chiunque si trovi alle prese con l'odierna complessità delle conoscenze e tenti di governarla assolutizzando il proprio punto di vista o il proprio paradigma scientifico, ma anche chi cerchi di sottrarsi costruendo un sistema chiuso, impermeabile, autoreferenziale.⁵

Rahner ha evidentemente davanti agli occhi il panorama contemporaneo, dominato dal moltiplicarsi delle informazioni e dei saperi, dal proliferare delle specializzazioni scientifiche, dal fenomeno crescente della coesistenza di *Weltanschauungen* differenti entro un unico ambito spazio-temporale. Una situazione che comporta sia un versante oggettivo, palese e sottoposto spesso a riflessione nella letteratura corrente, sia un versante soggettivo, più trascurato e tuttavia cruciale, soprattutto quando si consideri la condizione del credente nel contesto di avanzata secolarizzazione.

Ci assumiamo il rischio di ripeterci, giustificati peraltro dall'insistenza quasi ossessiva di Rahner su questo punto, e sostiamo su una seconda pagina, posteriore di qualche anno all'altra appena menzionata, che chiarisce come vada intesa la concupiscenza gno-seologica proprio in riferimento allo stato odierno della coscienza del credente.

La complessità e varietà delle conoscenze conseguite dalle scienze moderne è tale – sostiene Rahner in *Glaube zwischen Rationalität und Emotionalität* (1973) – da impedire «una sintesi

⁵ Si ricordino le sintetiche, ma efficaci annotazioni in proposito contenute in K. RAHNER, *Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation*, pp. 663-664; trad. it. pp. 755-756.

adeguata, onnicomprensiva, positiva tra contenuti della coscienza e affermazioni di fede»; in altri termini: la sintesi tra *scientia quae* e *fides quae* rimane certo l'ideale, ma è solo asintoticamente perseguibile e in ogni caso resta il fatto che

«a differenza delle epoche passate, in cui si poteva raggiungere una sintesi almeno presunta tra quanto veniva creduto e quanto si conosceva altrimenti in campo profano (poiché il conosciuto e riflettuto di fatto rappresentava una grandezza relativamente piccola), oggi una sintesi del genere non è più raggiungibile. Ciò naturalmente non significa che il singolo, in un irrazionalismo a buon mercato, possa semplicemente lasciar sussistere, le une accanto alle altre, proposizioni della fede e proposizioni della scienza profana che egli riconosce come chiaramente contraddittorie».⁶

Si è determinata insomma una chiara cesura rispetto al passato e rispetto alla sintesi che poteva essere raggiunta prima dell'esplosione scientifica moderna. Nelle parole di Rahner si coglie una sapiente esitazione. Anche in passato quella che si conseguiva era pur sempre «una sintesi almeno presunta» (*eine wenigstens vermeintliche Synthese*). Una sintesi rassicurante per la coscienza personale ed ecclesiale, ma in fondo solo presunta per almeno due ordini di motivi che si intuiscono:⁷ da un lato, l'insufficienza, poi riconosciuta, del sistema filosofico neoscolastico che forniva l'infrastruttura concettuale di tale sintesi, e dall'altro lato, come ormai sappiamo, l'ineliminabile influsso della concupiscenza anche nell'ambito del sapere, il suo carattere di dato permanente e non episodico nella storia infralapsaria.

Ma seguiamo l'argomentazione dell'autore. Come può il credente evitare d'abbandonarsi a una qualche forma di irrazionalismo? Si può credere vivendo con il sospetto di contraddizioni insanabili, con una sorta di coscienza scissa tra quanto si afferma per fede e quanto si apprende dalle molteplici scienze? Si deve rinunciare all'impresa di una qualche sintesi anche soggettivamente persuasiva?

La risposta di Rahner pone di nuovo al centro la questione del pluralismo e della sua possibile interpretazione mediante la categoria teologica della concupiscenza. Il pluralismo emerge nelle

⁶ K. RAHNER, *Glaube zwischen Rationalität und Emotionalität*, p. 237; trad. it. pp. 122-123*.

⁷ L'esitazione di Rahner comprende anche altri motivi. Cfr. *infra*, parte III, cap. II, § 3.

vesti del *tertium* che consente di uscire dall'aporia insanabile, dal momento che

«tra un'opposizione contraddittoria [*Widerspruch*] fra contenuti di coscienza e la sintesi positiva di conoscenze di genere disparato, provenienti da varie fonti di esperienza e di conoscenza, esiste una terza possibilità, che oggi è il destino anche del credente: un pluralismo di proposizioni di fede e di conoscenze profane non elaborato, non più sintetizzabile in modo adeguato e positivo dal singolo, che è un peso [*Last*] per noi e trascina nel disagio anche la nostra emozionalità intesa nel senso più ampio».⁸

Non si tratta dunque d'accettare l'irrazionale coabitazione con la contraddizione e neppure di ricercare un'impossibile sintesi compiuta. La soluzione, certo non tranquillizzante e anzi foriera di ulteriori difficoltà, è indicata nel riconoscimento dell'esistenza e inevitabilità di un pluralismo che non è un fatto sorprendente, se solo lo si legge alla luce della dottrina teologica della concupiscenza. Si noti come Rahner adatta le linee consuete dell'interpretazione della concupiscenza per scolpire i tratti della sua versione gnoseologica e spiegare così l'esperienza conflittuale moderna del credente:

«Oggi conosciamo troppe cose per poterle da credenti sintetizzare positivamente con la nostra fede in quanto *fides quae* e per poterle inserire in una armoniosa *Weltanschauung*. Ma la teologia cristiana ci permette di vedere che tale condizione non desta davvero meraviglia. Essa infatti ha sempre riconosciuto che nell'uomo esiste un pluralismo di impulsi buoni e di impulsi cattivi, che non può mai essere adeguatamente inserito nell'atteggiamento fondamentale ultimo dell'uomo nei confronti di Dio, e ha chiamato tale condizione concupiscenza [*Konkupsienz, Begierlichkeit*]. Oggi sperimentiamo più chiaramente di prima che accanto a una simile situazione di concupiscenza morale, accanto al pluralismo nella sfera emozionale, esiste anche una situazione di concupiscenza gnoseologica, il pluralismo di cognizioni profane e teologiche disparate, che nonostante e nella loro non-integrazione ed opposizione reciproca condeterminano il tutto dell'uomo e così mantengono continuamente la coscienza in una situazione fondamentale di conflitto».⁹

⁸ K. RAHNER, *Glaube zwischen Rationalität und Emotionalität*, p. 237; trad. it. p. 123*. Anche in questa circostanza lo studioso pare evocare la nota distinzione di R. Guardini tra *Widerspruch* e *Gegensatz*, peraltro con un'evidente evoluzione rispetto all'uso del primo termine nella voce «Pluralismus» del 1963. Cfr. *supra*, parte I, cap. II, § 2. Evoca, ma evita il confronto diretto con la posizione guardiniana, suggerendo tuttavia un'ulteriore pista d'interrogazione che meriterebbe d'essere percorsa.

⁹ *Ibidem*, pp. 237-238; trad. it. pp. 123-124.

Una rappresentazione lucida di quel pluralismo gnoseologicamente concupiscente, al quale Rahner dedica continuo interesse nell'ultima stagione della sua ricerca, mosso certo dalla curiosità intellettuale – e forse qualche volta tentato d'usare la 'scoperta' della concupiscenza gnoseologica come *passe-partout* ermeneutico per la gran parte delle questioni spinose del nostro tempo –, ma altrettanto certamente preoccupato dei destini della coscienza cristiana contemporanea. Di fronte alla tentazione di negare la scomoda situazione odierna e di fare-come-se si vivesse ancora immersi nella presunta armonia d'altri tempi, rispetto a un troppo facile appello alla fede (una fede, questa, che con linguaggio bonhoefferiano si definirebbe 'fede tappabuchi'), il teologo indica la strada della lealtà intellettuale che può fortemente giovare della consapevolezza di ciò che la concupiscenza è, di come essa può manifestarsi e operare anche interferendo con i processi conoscitivi, di quali regole la tradizione morale e spirituale abbia escogitato per imparare a sopportarla e a contrastarla.¹⁰

La storia del rapporto tra *fides quae* e *scientia quae* è entrata in una fase nuova e difficile, nella quale si rischia di pronunciare un rovinoso *aut aut* tra le due. Una situazione insidiosa che impone, secondo il teologo, di ripensare seriamente la questione della concupiscenza, indagandone ora a fondo la dimensione gnoseologica, con occhio attento sia alla forma epocale sia al dato strutturale.

2. Il dato strutturale e la forma epocale

Nell'esperienza squisitamente moderna della tensione tra fede e razionalità scientifica emerge all'evidenza, infatti, una realtà che di per sé contrassegna da sempre l'esercizio della conoscenza nella storia infralapsaria dell'umanità. È una conoscenza che si scopre non solo finita per la limitatezza e storicità del soggetto umano, ma anche, per questa stessa storicità, toccata dalle conseguenze della colpa adamitica ed esposta alla fascinazione del peccato.

Questo dato – fa notare Rahner – è stato curiosamente sottomesso nel passato e continua a esserlo nel presente, sebbene risulti

¹⁰ *Ibidem*, p. 238; trad. it. p. 124.

del tutto rilevante vuoi per una teoria teologica della conoscenza in generale, vuoi per l'esercizio stesso della riflessione teologica. Lo studioso lo sottolinea con forza nel saggio *Zur Geschichtlichkeit der Theologie*, che risale in prima stesura al 1966:

«La situazione concreta dell'uomo (che si comporti bene o in maniera colpevole) è sempre determinata anche dal peccato in quanto esistenziale universale del *Dasein* umano [*mitbestimmt durch die Sünde als allgemeines Existential des menschlichen Daseins*]; e questo vale anche, nei modi accennati ed in molti altri, per la situazione della conoscenza umana. Essa è non solo storicamente finita (prospettica, legata alla contingenza), ma anche sempre già determinata dalla colpa dell'umanità nelle sue oggettivazioni. Alla riflessione umana non è affatto possibile in questa situazione 'discolparsi' adeguatamente [*sich selbst adäquat zu 'entsündigen'*] prima di mettersi a pensare (e di nuovo, anche per questo, essa deve pensare 'in situazione'). La storicità della teologia è dunque una storicità determinata anche dal peccato. Si potrebbe dire: anche la situazione di scoperta della verità è contrassegnata dalla 'concupiscenza' e questo contrassegno non si lascia mai separare adeguatamente, cosicché persino l'attuazione concreta della verità, che è sempre più del semplice 'possedere' la verità della proposizione vera, rimane essa stessa ancora una volta soggetta all'interrogativo se si è operato bene o in maniera colpevole, un'interrogativo al quale, in ultima analisi, solo il giudizio di Dio può dare risposta».¹¹

La situazione ineludibile della teologia – e di ogni altra conoscenza – non è quindi rappresentabile nei termini di una storicità semplicemente finita e neutrale. Si tratta di una storicità segnata anche dal peccato.¹² Neppure l'esercizio della teologia può presumere di sbarazzarsi innanzitutto di questo dato che appartiene alla struttura dell'esperienza umana nello stato di *natura lapsa*. E non può ritenersi immune dall'influsso della concupiscenza che attraversa inevitabilmente ogni forma di ricerca della verità.

Non esiste storicamente insomma la possibilità che a qualcuno sia garantita un'integrità assoluta in campo epistemologico. La fatica di sottrarsi al disorientamento, l'inclinazione all'errore e

¹¹ K. RAHNER, *Zur Geschichtlichkeit der Theologie*, p. 102; trad. it. pp. 115-116*.

¹² Tra l'esistenziale soprannaturale e «l'esistenziale universale dell'esistenza umana» costituito dal peccato resta un'asimmetria radicale: mentre il primo è determinato dalla libera autocomunicazione di Dio e sostiene, dilatandola, la libertà umana, il secondo è frutto della decisione umana e riduce la libertà, distogliendola dall'orientamento al proprio fine (la realizzazione della comunione con Dio). Il tema è evidentemente trasversale all'intera teologia di Rahner, ma per una visione di sintesi si può consultare K. RAHNER, *Kleine theologische Bemerkungen zum 'status naturae lapsae'*.

al vero e proprio peccato abitano anche questa dimensione dell'esistenza, rendendola vulnerabile nel perseguire il vero e talora ostinata nel percorrere la direzione contraria. Per Rahner è tale la radicalità di questo stato che aumenta la difficoltà di discernere con assoluta chiarezza l'entità dell'inclinazione al male intervenuta nel processo conoscitivo che si è posto in atto. Impossibile all'uomo, ma non a Dio, al quale dunque va lasciato il giudizio ultimo sull'effettivo essere-nella-verità, che comprende e al tempo stesso supera la capacità di formulare affermazioni vere.

Il punto è ovviamente delicato e si riproporrà più volte nel corso della nostra ricerca. Ma fin d'ora vorremmo almeno raccogliere l'invito implicito nella sottolineatura e indicarne il fondamento. L'invito implicito è a far prevalere anche nell'esercizio della teologia quella salutare modestia intellettuale che è strettamente connessa proprio con il riconoscere la concupiscenza ineliminabile nella condizione storica e con l'affidamento ultimo a Dio. Il fondamento delle affermazioni rahneriane è enunciato in modo esplicito. Rahner fa osservare che il peccato può concretizzarsi anche sotto forma di *actus intellectualis*, può annidarsi e oggettivarsi non solo in enunciati erronei, ma ancor più sottilmente in «pregiudizi, unilateralità, chiusura di fronte ad altri aspetti del reale», come pure in

«un conservatorismo ostinato che si barrica di fronte a nuove conoscenze, accentuazioni affrettate, eresie che si manifestano in stili di vita e tuttavia si sottraggono, consapevolmente o istintivamente, ad una formulazione teorica, mancanza di serietà nel considerare le opinioni altrui, precipitazione impaziente oppure pigrizia ritardante che possono far perdere nella sua portata salvifica il vero *kairós* della verità ..., dosaggio sbagliato dell'insistenza con cui una verità viene difesa».¹³

Un elenco impressionante di oggettivazioni storiche che possono essere ricondotte al persistere della concupiscenza gno-seologica e al manifestarsi del peccato che può derivarne sotto le vesti di ostinazione colpevole, di disistima preconcepita dell'altro, di valutazione pericolosamente e tenacemente errata dell'opportunità di un'affermazione o di una decisione.

¹³ K. RAHNER, *Zur Geschichtlichkeit der Theologie*, p. 101, trad. it. p. 115*. Cfr., dello stesso autore, *Aspekte europäischer Theologie*, pp. 92-93, 98; trad. it. pp. 126, 133-134.

Questa è per Rahner la situazione in cui, da sempre, si organizza ogni tipo di sapere e lavora la teologia. Si tratta di un dato strutturale dell'esperienza, a torto trascurato o sottovalutato, che può esprimersi in figure storiche ben distinguibili e presentarsi in forme epocali tipiche.

In questo senso appare legittimo parlare di «forma epocale» per alludere alla fisionomia caratteristica che la concupiscenza gnoseologica assume nel nostro tempo. Siamo in presenza infatti di modalità inedite e singolari nelle quali essa si oggettiva, rendendosi osservabile, e di modalità nuove nelle quali viene soggettivamente sperimentata. Dall'uno e dall'altro versante – quello oggettivo e quello soggettivo – essa contrassegna fortemente e anche pesantemente la condizione contemporanea, manifestandosi con particolare vigore proprio mediante il pluralismo crescente di saperi inintegrabili, l'incontrollabile moltiplicarsi di punti di vista che pretendono di coesistere, l'indomabile proliferare di elementi che entrano a comporre ciascuna visione del mondo e dei quali si dovrebbe acquisire consapevolezza e conoscenza. Si dovrebbe, appunto. Ma ci si trova nella concreta impossibilità di dominare una simile varietà quantitativa e qualitativa e diviene improponibile storicamente una sintesi che pretenda d'essere davvero adeguata e definitiva.

La forma epocale che la concupiscenza gnoseologica assume nell'Occidente in avanzato stadio di secolarizzazione è talmente marcata da permettere appunto che al pluralismo disorientante e conflittuale, sofferto anche da chi crede e inevitabile (a meno che ci si affidi a derive irrazionali), si possa dare un nome, appellandosi a quella dottrina teologica della concupiscenza che la tradizione ha declinato pressoché esclusivamente in ordine al profilo morale. A conferma peraltro del fatto che ci si trova di fronte a «una grandezza che si trasforma storicamente» (*eine geschichtlich sich abwandelnde Größe*), secondo la definizione di *Theologie der Macht*.¹⁴

Resta l'interrogativo: la dimensione gnoseologica della concupiscenza – con tutto ciò che è correlato alla sua affermazione (pensiamo in particolare alla fallibilità e alla peccaminosità della conoscenza anche teologica) – è realmente un tema non visto o non

¹⁴ K. RAHNER, *Theologie der Macht*, p. 454; trad. it. p. 303*. Cfr. *supra*, parte II, cap. II, § 1 e cap. III, § 1.

indagato nella tradizione? La novità rahneriana consiste soltanto in un'audace innovazione linguistica, nell'uso di una «locuzione dall'apparenza mostruosa»,¹⁵ oppure corrisponde realmente a un incremento di intelligenza teologica?

Domande aperte, alle quali si potrà cercare di rispondere al termine del percorso. Ma forse possiamo sin d'ora suggerire qualche elemento di valutazione. La tradizione teologica è davvero silente nei confronti di un tema che anche a noi è apparso tutt'altro che trascurabile? Non può darsi che l'abbia sfiorato sotto altro nome e che Rahner stesso ne abbia tratto frutto (senza con questo negare il ruolo del tutto fondamentale e detonante di altri cespiti di riflessione, *in primis* quella dedicata alla secolarizzazione)?

A nostro parere sarebbe un errore ignorare le pur brevi annotazioni sulla *obscuratio intellectus* che compaiono nel già citato *Tractatus de Deo creante et elevante*, un testo destinato alla scuola e redatto dallo studioso nella forma classica del manuale all'inizio degli anni Cinquanta.¹⁶ E sarebbe ancor più grave non prendere in considerazione, almeno nelle linee essenziali, lo sviluppo che conosce la rilettura della Costituzione dogmatica *Dei Filius*, promulgata dal Vaticano I e ricordata dal teologo anche nel *Tractatus*.

3. La «*obscuratio intellectus*»: un preludio tradizionale?

Se la nostra ipotesi è corretta, già all'inizio degli anni Cinquanta, nelle vesti di docente di dogmatica, il nostro autore sfiora il problema che poi riterrà cruciale. Lo sfiora soltanto ed esso rimane una sorta di 'non-visto'. Accade insomma a Rahner d'incorrere in una disattenzione analoga a quella che più tardi rimprovererà alla teologia in generale.

Ma esaminiamo la delineazione della *obscuratio intellectus* che s'affaccia, per poche righe, all'interno della Tesi 21 del *Tractatus* dal titolo «Poena peccati originalis», nel contesto dunque della considerazione delle conseguenze della colpa adamitica e in relazione, come vedremo, alla questione della concupiscenza.

¹⁵ Così (*das monströs anmutende Wort*) si esprime G. NEUHAUS, *Übermensch oder wahrer Mensch?*, p. 391.

¹⁶ SW 8, pp. 39-511; per la *obscuratio intellectus*, SW 8, p. 503.

Indaghiamo in particolare i riferimenti magisteriali e i *dicta probantia* biblici addotti per avvalorare la tesi dell'adombramento delle capacità conoscitive sopraggiunto dopo la caduta.¹⁷ I rinvii nel testo del teologo sono evidentemente ridotti all'essenziale e si limitano alla sola citazione abbreviata. Provvediamo perciò a esplicitarli brevemente.

Rahner cita in tutto sei pronunciamenti magisteriali.

Il primo è un canone del sinodo provinciale di Orange del 529 (*DH* 392),¹⁸ la cui autorità viene rafforzata dal fatto che vi rimanda il secondo dei *loci* ricordati, vale a dire l'anatema iniziale del *Decretum de peccato originali* approvato dal Concilio di Trento (17 giugno 1546: *DH* 1510-1516). La condanna ivi contenuta si conclude rivolgendosi a chi nega «che tutto l'Adamo per quel peccato di prevaricazione fu mutato in peggio sia nell'anima che nel corpo» (*DH* 1511):¹⁹ si tratta di una citazione pressoché letterale del primo canone di Orange, dedicato al peccato originale e riemerso dopo secoli di palese dimenticanza proprio durante il dibattito tridentino. L'intenzione nell'uno e nell'altro caso è quella di ribadire la gravità della colpa adamitica e delle sue ripercussioni negative, che colpiscono l'uomo intero. Motivo per cui non si può pensare – e torniamo così precisamente alla tesi dell'obnubilamento intellettuale – che le capacità conoscitive umane abbiano conservato l'integrità paradisiaca.

Il terzo riferimento e soprattutto il quarto alludono a un'interpretazione della *obscuratio intellectus* strettamente legata alle tensioni moderne tra ragione e fede. Il passo menzionato dell'enciclica *Mirari vos*, che fu redatta da Gregorio XVI nel 1832 per combattere il cosiddetto indifferentismo di stampo liberale di Félicité de Lamennais,²⁰ mette in guardia gli studiosi di filosofia e sacre discipline dal fidarsi delle «sole forze del proprio inge-

¹⁷ Ci riferiamo a una decina di righe della «Probatio» annessa alla «Thesis 21: Poena peccati originalis», in *SW* 8, p. 503.

¹⁸ *SW* 8, p. 503. Probabilmente il rinvio è erroneo: sarebbe più appropriata la citazione del can. 1 (*DH* 371), ricordato peraltro dal Tridentino, che non quella del can. 22 (*DH* 392), in cui si condanna la seguente affermazione di Prospero d'Aquitania: «De his, quae hominum propria sunt. Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum. Si quid autem habet homo veritatis atque iustitiae, ab illo fonte est, quem debemus sitire in hac eremo, ut ex eo quasi guttis quibusdam irrorati non deficiamus in via».

¹⁹ Nell'originale latino: «totumque Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse».

²⁰ Cfr. *SW* 8, p. 503 (evidentemente errata l'indicazione nel testo «Gregorius XIV»).

gno», correndo il rischio d'abbandonare il sentiero della verità e d'imboccare la via percorsa dagli empi; non può in ogni caso accadere – si sostiene – che «senza Dio si possa conoscere Dio», poiché a ciò si giunge solo ammaestrati dal Verbo (*DH* 2732).²¹ L'enciclica, come si ricorderà, s'oppone con vigore all'affermazione della libertà di coscienza, ritenuta conseguenza dall'indifferentismo e bollata come «errore pestilenziale» (*pestilentissimo error*) che esercita effetti perniciosi sia sulla chiesa che sullo stato (*DH* 2730-2731).

L'asprezza polemica che contrassegna il pronunciamento di Gregorio XVI scompare nella pur severa lettera *Gravissimas inter* di Pio IX (11 dicembre 1862: *DH* 2850-2861), citata da Rahner subito dopo la *Mirari vos*.²² Bersaglio in questo caso sono le dottrine filosofiche di Jakob Frohschammer, professore all'Università di München, accusato di attribuire alla ragione umana capacità che non le competono e una libertà tale da annullare, in ultima analisi, l'autorità stessa della Chiesa. La lettera pontificia esclude una competenza della ragione indiscriminatamente riferita a tutti i dogmi di fede,²³ ma al tempo stesso riconosce alla «vera ac sana philosophia» il compito nobilissimo ed esigente di coltivare e portare alla luce la ragione umana «in nessun modo estinta, per quanto ottenebrata dal peccato del primo uomo»,²⁴ ancora in grado dunque di percepire moltissime verità e di intervenire nella dimostrazione e nella difesa di altre verità accolte per fede (*DH* 2853).

²¹ Secondo il testo latino tali studiosi sono ammoniti «ne solius ingenii sui viribus freti imprudenter a veritatis semita in viam abeant impiorum. Meminerint Deum esse sapientiae ducem emendatoremque sapientium [*cf. Sap 7,15*], ac fieri non posse, ut sine Deo Deum discamus, qui per Verbum docet homines scire Deum».

²² Cfr. *SW* 8, p. 503.

²³ Nella lettera in esame compare anche una seconda accezione della *obscuratio intellectus*, assai nota alla tradizione spirituale e teologica, mediante cui si mira a sottolineare la resistenza ultima e irriducibile del mistero, sempre eccedente la 'misura' dell'intelligenza. Ci sono «cose divine» rivelate e conosciute per fede – vi si dice – che nel tempo del pellegrinaggio terreno restano come avvolte da «obscura caligine» dinanzi all'indagine razionale (*DH* 2856; cfr. 2857). Per la verità Rahner, nella sua quarta citazione appena ricordata e in tutte le altre, non si sofferma su questa accezione, mostrando fin qui d'intendere sostanzialmente la *obscuratio* come depotenziamento della facoltà intellettuale connesso al peccato d'origine. Ma in fondo si tratta di due facce della stessa medaglia, come diverrà evidente nell'evoluzione successiva della riflessione rahneriana, quando all'emergere esplicito del tema della concupiscenza gnoseologica s'accompagnerà un'affermazione sempre più insistente della misteriosità di Dio e della necessità di una complessiva *reductio in mysterium*. Cfr. *infra*, parte III, cap. I, § 4.

²⁴ Nel testo latino: «licet primi hominis culpa obtenebratam, nullo tamen modo extinctam».

Il pronunciamento antirazionalista del 1862 prepara da vicino le conclusioni della Costituzione dogmatica *Dei Filius*, promulgata dal Concilio Vaticano I (24 aprile 1870: *DH* 3000-3045).²⁵ È di qui che Rahner trae la quinta citazione magisteriale, rinviando a una parte del capitolo «De Revelatione»,²⁶ dove ricompare l'argomentazione della *Gravissimas inter*. Vi si dice che delle «cose divine» alcune non sono inaccessibili alla ragione e dunque possono essere conosciute «facilmente, con ferma certezza e senza alcun errore» da tutti gli uomini; altre invece «superano del tutto la capacità intellettuale della mente umana»²⁷ e queste verità Dio nella sua bontà infinita ha voluto rivelare all'uomo in quanto destinato a un fine soprannaturale (*DH* 3005).

Alla necessità morale della rivelazione s'appella infine, ricalcando i termini della *Dei Filius*, l'enciclica *Humani generis* (12 agosto 1950: *DH* 3875-3899). Nella sezione d'esordio del documento, che corrisponde alla sesta citazione proposta da Rahner,²⁸ si rammentano gli ostacoli incontrati lungo la via della conoscenza di Dio. Una conoscenza che non è impossibile alle sole forze dell'intelletto almeno per quanto concerne il riconoscimento dell'unicità e personalità di Dio, della sua provvidenza, della legge naturale impressa nell'animo umano, e che tuttavia è spesso laboriosa, ostacolata «ora per impulso dei sensi e dell'immaginazione, ora per i desideri malvagi provenienti dal peccato originale» (*DH* 3875).²⁹

²⁵ Entrambi i documenti si collocano nella linea che teologicamente finisce con il prevalere in un contesto di ragione separata e che mira – come fa notare P. Coda – a «salvaguardare, da un lato, la non riducibilità della fede alla ragione, e, dall'altro, la presenza e la necessità della ragione – a titoli diversi – nel processo genetico e giustificativo della fede stessa, di fronte all'evento gratuito e indeducibile della rivelazione». Cfr. P. CODA, *Il ruolo della ragione nei diversi modelli teologici*, p. 128. I segnali che nel magistero registrano la tensione nuova, tipicamente moderna, tra razionalità e fede sono disseminati lungo tutto l'Ottocento e non solo evidentemente nei due testi ricordati: senza pretesa di completezza pensiamo alla *Qui pluribus* di Pio IX (1846; contro G. Hermes: *DH* 2775-2786) e all'allocuzione *Singulari quadam* del medesimo pontefice (9 dicembre 1854); al breve *Eximiam tuam* (1857; contro A. Günther: *DH* 2828-2831); al decreto del Sant'Uffizio contro gli 'ontologisti' (1861: *DH* 2841-2847) e al decreto *Post obitum* diretto contro le dottrine di A. Rosmini-Serbatì (1887; *DH* 3201-3241).

²⁶ Cfr. *SW* 8, p. 503.

²⁷ Le due citazioni nel testo latino suonano, rispettivamente, «expedite, firma certitudine et nulla admixto errore» e «humanae mentis intelligentiam omnino superant».

²⁸ Cfr. *SW* 8, p. 503.

²⁹ Nel testo latino: «tum ob sensuum imaginationisque impulsus, tum ob pravas cupiditates ex peccato originali ortas». Si ricorderà che il seguito immediato (*DH* 3876) contiene la ripresa testuale del Vaticano I e si sofferma sulle difficoltà che si presentano

Sono questi i *loci* magisteriali indicati da Rahner a sostegno della tesi della *obscuratio intellectus*. Merita d'essere notato che sia il Vaticano I, sia l'allora recentissima *Humani generis* sono introdotti come elementi di confronto o d'appoggio rispetto a testi precedenti, ai quali dunque il teologo assegna sufficiente valore di prova. L'espedito della distinzione fa sì però che la *Dei Filius* finisca con l'apparire una sorta di soglia, implicante insieme continuità e discontinuità rispetto a ciò che precede. Come se il tema della *obscuratio intellectus* avesse di fatto compiuto un 'salto di qualità' in coincidenza con il Vaticano I e non solo perché in quella occasione per la prima volta il rapporto tra ragione e fede diviene oggetto dell'intervento di un concilio ecumenico.³⁰

Prima di arricchire queste nostre considerazioni, dobbiamo prestare attenzione ai *dicta probantia* scritturistici riportati da Rahner.³¹ Tre citazioni in tutto, corredate da una breve nota che si riferisce direttamente alla concupiscenza.

Le due citazioni veterotestamentarie ricordano la «scienza paradisiaca di Adamo». La prima, tratta dal racconto genesiaco della creazione (Gen 2,19 ss.),³² si riferisce a due atti compiuti dal primo uomo, creato a immagine di Dio, ossia l'assegnazione del nome a ciascun essere vivente e il riconoscimento della donna come propria carne. La seconda citazione, proveniente dalla tradizione sapienziale (Sir 17,3 ss.), assegna discernimento, cuore, ragionamento, dottrina, conoscenza limpida della volontà del Creatore alla condizione paradisiaca, ma anche in qualche misura all'identità profonda e non del tutto smarrita dell'essere umano.

Non si mira evidentemente a una definizione della scienza adamitica, ma attraverso la testimonianza biblica se ne illuminano alcuni aspetti. In modo ancor più allusivo, si accenna al mutamento nella situazione infralapsaria. Il teologo s'appella ora a Paolo e

anche quando si tratti della credibilità della rivelazione: per quanto essa sia avvalorata da molti segni esterni e da ispirazioni infuse da Dio stesso, si può continuare a negare l'evidenza degli uni e a resistere alle altre, lasciandosi dominare da pregiudizi, passioni, cattiva volontà.

³⁰ Giova ricordare che il dato è segnalato e valorizzato anche nella *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II (14 settembre 1998), che della *Dei Filius*, del suo valore normativo e del confronto con razionalismo e fideismo si occupa in particolare nei nn. 52-56.

³¹ SW 8, p. 503.

³² Per la verità, nella colonna dedicata al testo latino del *Tractatus* troviamo una citazione evidentemente errata, vale a dire «Gn 2,19.2b.23». Nella colonna della traduzione tedesca si riporta «Gen 2,19.23». Il luogo scritturistico è in ogni caso chiaro.

precisamente alla *Lettera ai Romani* 1,21 ss. La citazione è preceduta da una breve nota che sottolinea come nella nuova fase della vicenda umana non possa mancare una spiacevole conseguenza della concupiscenza: «ex altera parte concupiscentia certe exercet etiam influxum in facultatem intellectivam hominis». ³³ Rahner non ricorre al capitolo 7 della *Lettera*, quello che avrebbe potuto essere più ovviamente richiamato per l'interpretazione complessiva della concupiscenza, della sua drammaticità e innaturalità; ³⁴ preferisce invece, in questo caso, far riferimento alla pericope paolina che illustra l'accecamento idolatrico dei pagani, il vaneggiare dei loro ragionamenti, la loro presunzione di sapienza. Atteggiamenti peccaminosi che possono essere ricondotti alle possibili derive innescate dalla concupiscenza. Da quella concupiscenza che agisce anche a livello noetico.

Non sfugge che quest'ultima prova scritturistica in favore della tesi della *obscuratio intellectus* e la nota che la introduce ci portano molto vicini al tema della concupiscenza gnoseologica, almeno per quanto riguarda la sua dimensione strutturale. Al di là di questo punto di tangenza piuttosto palese, non è facile dire quanto questi luoghi magisteriali e biblici abbiano favorito nel loro complesso il percorso che ha condotto Rahner a parlare non più tanto di un adombramento o depotenziamento delle abilità intellettive umane, ma di un loro esercizio contrassegnato dalle stesse dinamiche conflittuali che marciano l'esperienza morale. Certo in alcuni momenti della nostra ripresa – pensiamo in particolare alla sottolineatura dell'implicazione dell'uomo intero nel patimento delle conseguenze del peccato originale o alla consapevolezza emergente di squilibri nuovi tra ragione e fede – ci è sembrato di sfiorare quel nodo che diviene palese per il gesuita stesso solo nel corso degli anni Sessanta, in seguito alle sollecitazioni di un pluralismo teologico, culturale, scientifico ormai così debordante da suggerirgli un parallelismo stringente tra questo e il dato tradizionale della concupiscenza.

Possiamo dunque ritenere, con buoni motivi, che la ricerca intorno ai *loci* della *obscuratio intellectus* non sia stata in definitiva irrilevante per l'enucleazione dell'idea di concupiscenza gnoseo-

³³ SW 8, p. 503 («d'altro canto certamente la concupiscenza esercita anche un influsso sulla facoltà intellettuale dell'uomo»).

³⁴ Pensiamo ovviamente in prima istanza a K. RAHNER, *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*, da noi esaminato *supra*, parte II, cap. I.

logica. E in particolare di certo fruttuoso è stato il ripensamento dedicato in più riprese alla *Dei Filius*, definitivamente valorizzata come punto di svolta, a partire dal quale secondo Rahner la nostra questione s'affaccia chiaramente nella teologia ufficiale, rischiando ancora una volta di passare inosservata.

4. La rilettura della «*Dei Filius*»

Distinguiamo due filoni nella ripresa che il teologo compie della Costituzione del Vaticano I. Il primo è scarsamente documentato in modo diretto, apparentemente marginale, ma a ben vedere sostanziale nel percorso riflessivo del gesuita anche in tema di concupiscenza gnoseologica; il secondo filone è più attestato e concerne in modo più chiaro e immediato il nocciolo del nostro tema.

In primo luogo prendiamo in considerazione un rapido passaggio di un contributo dato alle stampe nel 1970, già menzionato e peraltro fondamentale, dal titolo *Überlegungen zur Methode der Theologie*, là dove Rahner, presentando la propria teologia come *reductio in mysterium*, si sofferma in modo critico su un punto qualificante e a suo parere insoddisfacente sia della *Mirari vos* di Pio IX sia della *Dei Filius*:

«Che la teologia cristiana abbia a che fare con dei misteri (al plurale!), è un'ovvietà per questa teologia. Lo si è ribadito con forza a livello magisteriale anche nel diciannovesimo secolo con Pio IX e il Vaticano I, contro una forma di razionalismo per cui ogni teologia della fede sviluppata a partire dalla rivelazione è stata soltanto la fase preliminare di una comprensione filosofica. Ma, a parte il fatto che in tale dottrina magisteriale questi misteri in quanto tali rimangono legati alla situazione pellegrinante dell'uomo e la dottrina dei misteri viene a mala pena posta in relazione esplicita con la permanente incomprendibilità di Dio, rimaneva impensata la singolare molteplicità dei misteri della fede in quanto tale».³⁵

³⁵ K. RAHNER, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, p. 117; trad. it. p. 148*. Le affermazioni contenute in questo saggio riprendono e includono nella nuova problematica l'ampia riflessione sviluppata in precedenza dall'autore. Cfr. K. RAHNER, *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*, in particolare pp. 101-112; trad. it. pp. 391-416, e, dello stesso autore, *Über das Geheimnis*, in particolare pp. 137-140. Cfr. K. FISCHER, *Der Mensch als Geheimnis*, pp. 237-239 («Zur Problematik des Geheimnisbegriffs in Vaticanum I»), dove opportunamente si ricorda il seminario su questa tematica tenuto da Rahner nell'anno accademico 1957-1958 a Innsbruck.

Lo studioso lamenta di nuovo una disattenzione di non poco conto, che qui concerne l'asserzione dell'esistenza stessa di 'misteri', declinati al plurale. La loro affermazione è data per scontata, opposta anzi come argomento decisivo a quella forma moderna di *hybris* della ragione denominata razionalismo che ha il torto – se volessimo esprimerci in conformità al *Tractatus de Deo creante et elevante* – di ignorare la portata della *obscuratio intellectus*.³⁶ Si tratta, a parere del gesuita, di un 'non-pensato' che rischia di portare a un fraintendimento della natura stessa della fede in rapporto alla ragione e a un'incomprensione sostanziale della teologia, la quale non può che essere «'scienza' del mistero»³⁷ e in quanto tale relazionarsi alla filosofia e alle altre scienze.

Bisognerebbe almeno chiedersi di che cosa si sta parlando esattamente, che cosa s'intende dire quando si ribadisce l'esistenza di 'misteri'. Se si esamina la questione, si arriva a concludere che si ha a che fare propriamente con «*un unico* mistero assoluto», Dio, e che il compito della teologia consiste nel riportare a questo Unico i molti misteri che essa incontra o pensa d'incontrare (il che accade talvolta quando la teologia si sottrae a un'analisi più stringente o alla necessaria demistificazione di qualche suo enunciato).³⁸

La questione parrebbe marginale rispetto al nostro percorso, ma non lo è. Da un lato, essa ci riconduce al problema del metodo teologico, reso urgente dalla situazione di pluralismo scientifico, e lo fa appoggiandosi a un punto reputato debole nella tradizione, un punto intorno a cui bisogna lavorare per evitare derive nella direzione del razionalismo ovvero del tradizionalismo/fideismo. Dall'altro lato, la *reductio in mysterium*, assunta a metodo per eccellenza della teologia, diventa sempre più la chiave utilizzata da Rahner per pensare una possibile integrazione ultima dei saperi e per esprimere il compito proprio della teologia nel nostro tempo e nel contesto del dialogo interdisciplinare.³⁹ È importante, dunque,

³⁶ Cfr. *supra*, parte III, cap. I, § 3.

³⁷ K. RAHNER, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, p. 114; cfr. inoltre pp. 113-126; trad. it. p. 143 e pp. 142-159. Si sofferma con acutezza su questo snodo, decisivo per cogliere la differenza della teologia rispetto alle altre scienze e dunque lo specifico della scientificità della teologia, K. NEUMANN, *Der Praxisbezug der Theologie bei Karl Rahner*, pp. 394-400.

³⁸ K. RAHNER, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, pp. 118-119; trad. it. pp. 148-150.

³⁹ Cfr. *infra*, parte III, cap. IV. Per ora si legga quanto Rahner scrive nel 1972: «Questa situazione gnoseologica concupiscente, che per la prima volta emerge chiaramente

questo primo filone di rilettura rahneriana del Vaticano I, posto peraltro in relazione con un precedente magisteriale autorevole.

Bisogna tuttavia riconoscere che le attenzioni maggiori del gesuita si rivolgono a un secondo problema che è immediatamente connesso con l'elaborazione stessa dell'idea di concupiscenza gnoseologica. Per questo secondo filone di ricerca conviene partire da *Zur Situation des katholischen Intellektuellen*, pubblicato nel 1966.⁴⁰ Vi troviamo un confronto istituito tra l'ultimo Concilio e il Vaticano I. Se è evidente – questa l'affermazione centrale – che il Concilio Vaticano II ha ammesso una libertà di pensiero e di ricerca più ampia che in passato, occorre tuttavia dire che già il Vaticano I aveva riconosciuto esplicitamente «un pluralismo di fonti e di metodi della conoscenza umana», rifiutando di appellarsi alla sola rivelazione e ponendosi così nella linea della genuina tradizione ecclesiale, la quale non ha mai escluso punti di contatto e di interferenza tra fede/teologia e conoscenza profana e anzi le ha sempre teoricamente considerate distinte per principio e dotate di relativa autonomia e mutua relazione.⁴¹

Ciò ha comportato – prosegue lo studioso⁴² – opportunità di dialogo, ma al tempo stesso non ha potuto evitare l'insorgere di conflitti al momento insolubili su questioni talora rilevanti per la fede e la teologia, questioni sollevate in particolare dalle moderne scienze della natura e dello spirito. Con il risultato che l'affermazione teorica della relativa autonomia è stata talvolta smentita nella pratica dalla repentina interruzione del dialogo, dal ricorso a

a coscienza, costringe in modo del tutto nuovo a una 'reductio in mysterium'. Prima era un mondo sano e ordinato della conoscenza che si affidava al mistero incomprensibile; oggi è un mondo disordinato della conoscenza a invocare quella luce, che può essere soltanto la luce eterna, la quale qui non brilla ancora per nessuno». Cfr. K. RAHNER, *Der Glaube des Christen und die Lehre der Kirche*, p. 274; trad. it. p. 364.

⁴⁰ Dapprima apparso in *SzT* VII, ora si può leggere anche in *SW* 15, pp. 469-481; trad. it. pp. 467-487.

⁴¹ *SW* 15, p. 470; trad. it. pp. 468-469. Occorre tuttavia riconoscere, a parere di Rahner, che le difficoltà suscitate dall'idea stessa di una Costituzione pastorale (leggi *Gaudium et spes*) indicano che difetta ancora chiarezza (teologica e magisteriale) sulla «natura di quella conoscenza che è necessaria alla Chiesa e non può tuttavia essere ricavata soltanto e direttamente dalle fonti della rivelazione». Cfr. K. RAHNER, *Zur theologischen Problematik einer 'Pastoralkonstitution'*, p. 630; trad. it. p. 714*. G. Lafont apporta elementi utili per poter confrontare in tema di rivelazione e fede le conclusioni del Tridentino, del Vaticano I e del Vaticano II: Cfr. G. LAFONT, *La Constitution «Dei Verbum» et ses précédents conciliaires*.

⁴² K. RAHNER, *Zur Situation des katholischen Intellektuellen*, pp. 470-471; trad. it. pp. 469-470.

risposte teologicamente affrettate, dall'artificiosa semplificazione dei problemi avanzati. E in questo senso si può ben dire che il Concilio Vaticano II esprime una consapevolezza più matura dell'autonomia e dell'importanza decisiva delle scienze nel contesto odierno, ricorrendo non solo a enunciazioni di principio, ma anche ad atteggiamenti e giudizi improntati a un sincero interesse e a una prudenza prima inusuali.

Al di là dei necessari distinguo, resta vero che per Rahner trapassa nel Vaticano II, certo consolidandosi e articolandosi in maniera differente, una persuasione già enunciata con chiarezza nel Vaticano I.⁴³ La convinzione, cioè, che esiste un pluralismo legittimo di fonti e di metodi della conoscenza.

Merita d'essere notato che a una sottolineatura analoga – e con riferimento implicito alle problematiche agitate nella *Dei Filius* – il teologo era giunto già nel 1958, anno in cui vengono pubblicate le illuminanti pagine dal titolo «Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola».⁴⁴ Ebbene, quando il discorso cade sul tema della elezione, Rahner non s'impegna a discutere come il riconoscimento individuale della volontà di Dio possa alimentarsi a una fonte propria e non essere semplicemente dedotto da quella che rimane in ogni caso la sua cornice oggettiva ed ecclesiale, né argomenta come possa non entrare in conflitto con quest'ultima. Il teologo s'appella invece al più generale problema del pluralismo, ben noto – dice – entro la teoria della conoscenza elaborata in ambito cattolico:

⁴³ È comprensibile che Rahner getti un ponte tra i due concili, consecutivi seppure separati da quasi un secolo di storia e di teologia, per mostrarne l'intima continuità. Essa è, d'altra parte, attestata dalla stessa *Gaudium et spes*, n. 36, in cui, con riferimento al secondo capitolo della *Dei Filius*, si afferma che realtà profane e realtà della fede si originano dal medesimo Dio e, dunque, la ricerca scientifica moralmente retta non potrà mai contrastare realmente con la fede. Ma forse possiamo leggere nella scelta dello studioso anche una seconda intenzione. Non si può dimenticare che tra i due eventi si collocano, tra l'altro, la promulgazione dell'enciclica *Aeterni Patris* (1879) ad opera di Leone XIII e l'intera vicenda antimodernista, che testimoniano le difficoltà incontrate dalla gerarchia ecclesiastica nell'interpretare il pluralismo moderno non solo come minaccia o fattore di confusione, ma come dato di fatto ineludibile e possibile *chance* anche per la fede e la teologia. Da qui emerge implicitamente il giudizio di Rahner sul secolo trascorso di storia della Chiesa e della teologia (non privo però di sfumature). Cfr. K. RAHNER, *Philosophie und Philosophieren*, p. 80; trad. it. p. 89. Contemporaneamente si trova ribadito il valore della *Dei Filius* quale costituzione 'insospettabilmente' moderna, sia per la presa d'atto della nuova situazione sia – come vedremo immediatamente – per le porte da essa aperte mediante il riferimento al *duplex ordo cognitionis*.

⁴⁴ In K. RAHNER, *Das Dynamische in der Kirche*, pp. 368-387; trad. it. pp. 84-105.

«Non si tratta di un problema che vada trattato qui, perché è un problema fondamentale della gnoseologia cattolica in genere, la quale anche in parecchi altri punti deve fare i conti con un innegabile e ineludibile pluralismo di fonti e principi umani di conoscenza, non soggiogabili al dominio totalitario di *un solo* principio e di un'unica fonte (fideismo, razionalismo, ecc.)». ⁴⁵

Un cenno soltanto, ma estremamente prezioso sia perché conferma l'importanza della spiritualità ignaziana nella plasmazione dell'intera teologia del gesuita, compreso il nostro argomento, sia perché si colloca prima degli anni Sessanta, rivelatisi decisivi per la maturazione rahneriana intorno al nodo del pluralismo. Notiamo che già in queste righe emerge l'intima irriducibilità del pluralismo gnoseologico e l'illegittimità del ricorso a un governo dispotico che sia esercitato da uno dei fattori in gioco allo scopo di annichilire l'altro. Emerge anche l'allusione a quella situazione tipicamente moderna di tensione tra *fides* e *ratio*, la cui consapevolezza ecclesiale trova un punto di coagulo palese nella *Dei Filius*.

Sia «Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola» sia *Zur Situation des katholischen Intellektuellen* ci avvicinano sensibilmente al nodo del cosiddetto 'pluralismo gnoseologico concupiscente', proprio confrontandosi in maniera più o meno esplicita con le conclusioni del Vaticano I. Ma per enucleare il problema in modo corretto bisogna procedere oltre. È ciò che Rahner fa in *Der Glaube des Christen und die Lehre der Kirche*, pubblicato nel 1972, dove egli spiega che vanno attraversate le porte aperte dal Vaticano I (*wofür das Erste Vatikanum mindestens schon einige Türen aufgemacht hat*), superando la sua svalutazione diffusa tra i teologi di nuova generazione. ⁴⁶ In che cosa consiste l'altissimo merito di quell'assise? Ricorriamo a un'espressione negativa: esso consiste nel 'non' aver operato una letale distinzione nell'ambito del sapere che avrebbe potuto apparire propizia alla causa della fede e al rafforzamento dell'autorità ecclesiastica: la distinzione, cioè, tra le conoscenze profane, da

⁴⁵ *Ibidem*, p. 379; trad. it. p. 94*.

⁴⁶ K. RAHNER, *Der Glaube des Christen und die Lehre der Kirche*, pp. 270-271; trad. it. pp. 360-361. Per la verità, anche Rahner sembra che ne sia stato tentato, se si legge la sintesi della *Dei Filius* da lui presentata in *Philosophie und Theologie*, che si chiude paragonando filosofia e teologia a due uomini «che sino a quel momento non si conoscevano, non sono parenti e vogliono provare a vedere se non sia possibile in seguito mettersi in simbiosi in modo sopportabile». Cfr. SW 12, p. 217; trad. it. p. 139*.

una parte, importanti solo in vista della manipolazione del mondo ma insignificanti per l'esistenza piena e la salvezza dell'uomo e, dall'altra parte, le verità religiose, provenienti solo dalla rivelazione e soggette all'autorità della Chiesa, queste sì esistenzialmente rilevanti. La via scelta dal Vaticano I è un'altra:

«Il Concilio parla piuttosto di *due* fonti della conoscenza, unificate tra loro soltanto nella loro origine (Dio) e in nessun altro punto [*von zwei, miteinander nur in ihrem Ursprung (Gott) und sonst nirgends vereinten Quellen der Erkenntnis*], ed anche dal lato della fonte profana – è questo il dato sorprendente – si dà una conoscenza esistenzialmente fondamentale: quella dell'esistenza di Dio e di molte altre cose che le sono collegate». ⁴⁷

La porta così aperta va attraversata, secondo Rahner, proprio per comprendere il pluralismo contemporaneo accolto con fatica e per riconoscerlo «come vero e valido» (*als wahr und gültig*).⁴⁸ Se infatti la rivelazione non è la sola fonte di sapere decisivo per la vita, se un'altra fonte opera con relativa autonomia, allora diviene evidente dove affondi le proprie radici la condizione odierna di disagio epistemologico, dal momento che

«queste verità profane e tuttavia radicalmente importanti per l'esistenza non sono per noi adeguatamente sintetizzabili in maniera positiva con ciò che il cristiano in quanto cattolico crede, appunto perché esse derivano da un'altra fonte, che è affidata in tutt'altro modo alle mani dell'uomo e alla sua imprevedibile storia, ed allora abbiamo quel che denominammo pluralismo spirituale odierno non sintetizzabile e impossibilità di una *'Weltanschauung'* omogenea, indicandoli come caratteristica del mondo in cui oggi dobbiamo vivere». ⁴⁹

Le conoscenze che affollano la coscienza del singolo credente non derivano da un'unica fonte, non si presentano sintetizzate e come omogeneizzate fin dal principio, né può risultare chiaro, per la limitatezza della capacità riflessiva, come possano non contraddirsi tra loro cognizioni tanto differenti. Ed è esattamente questa la fisionomia del pluralismo odierno non-sintetizzabile

⁴⁷ K. RAHNER, *Der Glaube des Christen und die Lehre der Kirche*, p. 271; trad. it. p. 360*. L'importante riconoscimento, da parte del Vaticano I, di tale possibilità propria della ragione naturale impone peraltro di approfondire la consapevolezza della peculiarità della concezione propriamente cristiana di Dio. Cfr. K. RAHNER, *Über die Eigenart des christlichen Gottesbegriffs*.

⁴⁸ K. RAHNER, *Der Glaube des Christen und die Lehre der Kirche*, p. 270; trad. it. p. 360.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 271; trad. it. pp. 360-361*.

cui si riserva l'attribuzione di una «struttura gnoseologicamente concupiscente» (*eine 'gnoseologisch konkupiscente Verfaßtheit'*).⁵⁰ In analogia a quanto di solito viene riferito all'ambito etico, dove si sperimenta non solo «la disparità degli impulsi morali al bene e al male» mai adeguatamente elaborabile, ma anche la resistenza, opposta dalla concupiscenza, alla libera comprensione e decisione di sé.⁵¹

Senza addentrarci ora nell'ulteriore esame del saggio rahneriano, ci basti registrare lo scivolamento da una riconsiderazione priva di pregiudizi del Vaticano I al nocciolo della questione, così come si è profilato nei nostri «Tentativi di definizione». ⁵² Diviene sempre più palese l'esistenza di un filone anche magisteriale che ispira, in qualche misura almeno, l'enucleazione della cosiddetta concupiscenza gnoseologica. E al suo centro sta la rilettura della *Dei Filius*.⁵³

La conferma definitiva delle reali intenzioni di Rahner proviene dal saggio *Zum heutigen Verhältnis von Philosophie und Theologie*, redatto nel 1971 e contenente una tesi a prima vista audace:

«Se il Concilio di Trento è stato il concilio del pluralismo concupiscente nella dimensione della decisione morale, il Vaticano I è stato il concilio del pluralismo concupiscente nella dimensione della ragione teoretica, in quanto essa esiste concretamente nell'uomo. In questo ambito non vogliamo ancora ammettere sempre questo pluralismo concupiscente». ⁵⁴

Per il Tridentino, chiamato in causa in questo raffronto, il pensiero corre spontaneamente al *Decretum de peccato originali* e in particolare alla definizione della concupiscenza (*DH* 1515).

⁵⁰ *Ibidem*, p. 273; cfr. inoltre pp. 272-276; trad. it. pp. 363 e pp. 362-367.

⁵¹ *Ibidem*, p. 273; trad. it. p. 363.

⁵² Cfr. *supra*, parte III, cap. I, § 1.

⁵³ Della stessa opinione è Y. Tourenne, che dà ampio risalto alla 'rivalutazione' del Vaticano I operata da Rahner. Cfr. Y. TOURENNE, *La théologie du dernier Rahner*, pp. 135-147.

⁵⁴ K. RAHNER, *Zum heutigen Verhältnis von Philosophie und Theologie*, pp. 78-79; trad. it. pp. 106-107*. Recita il testo nell'originale: «Wenn das Trienter Konzil das Konzil des konkupiszenten Pluralismus in der Dimension der sittlichen Entscheidung war, so war das 1. Vatikanum das Konzil des konkupiszenten Pluralismus in der Dimension der theoretischen Vernunft, insofern diese konkret im Menschen existiert. Auf diesem Gebiet wollen wir diesen konkupiszenten Pluralismus immer noch nicht wirklich wahrhaben». Per il sopra citato Y. Tourenne l'affermazione si comprende nel senso che il Vaticano I «n'ignorait pas l'aspect dramatique de la dimension de la connaissance». Cfr. Y. TOURENNE, *La théologie du dernier Rahner*, p. 141.

Più arduo – almeno per chi non abbia seguito la maturazione del pensiero rahneriano – risulta comprendere in che senso il Vaticano I sia «il concilio del pluralismo concupiscente nella dimensione della ragione teoretica». La tesi viene fondata sul fatto che dalla *Dei Filius* traspare il rifiuto d'assecondare «la famosa distinzione pascaliana tra il Dio dei filosofi e il Dio d'Abramo, d'Isacco, di Giacobbe, il Dio di Gesù Cristo», mentre vi si sostiene con chiarezza che unico è il Dio conosciuto e al contempo si ammette (da sé) la fondamentale importanza di una conoscenza, quella filosofica, che si sviluppa «al di fuori della fede rivelata ecclesialmente riflessa». ⁵⁵ Rahner conduce sino in fondo la propria interpretazione, senza nascondersi la naturale reazione negativa da parte dei teologi di scuola:

«nel Vaticano I si è detto dunque che la filosofia ha una importanza uguale – o, forse meglio, di peso equivalente – a quella della rivelazione. Il teologo di scuola si metterà naturalmente a strillare e a dire che i Padri conciliari non hanno affatto inteso la questione in questo modo e che anzi essi avrebbero rivendicato alla teologia l'autonomia e la signoria sulla filosofia. Tutto ciò è in un certo senso corretto. E tuttavia esiste per il Concilio un sapere autonomo che è d'importanza decisiva per la teologia e non è teologia della rivelazione; un sapere che precede, in qualità di universale, l'esperienza storicamente regionale della rivelazione». ⁵⁶

L'obiezione che intende salvaguardare la signoria della teologia potrebbe valere «in un certo senso». Con questa formula prudente il gesuita sembra voler suggerire agli avversari che c'è dell'altro, c'è qualcosa di non-ancora-visto. Se è vero infatti che il Concilio insegna l'unità ultima in Dio delle due conoscenze, se è chiaro che, in caso di conflitto tra le due, la fede è norma superiore per il credente, bisogna con altrettanta accuratezza evidenziare quel che 'non' viene detto. Non si garantisce, ad esempio, la vittoria della fede sempre, là dove si profili un conflitto con le scienze profane. Ma neppure si preannuncia la sua sconfitta, salvo il caso in cui intervenga una vera e propria colpa del singolo ad annichilire la fede in favore della sola scienza profana.

Soprattutto non si promette al credente la possibilità di conseguire sempre «una sintesi positiva, raggiungibile ora e in ogni caso

⁵⁵ K. RAHNER, *Zum heutigen Verhältnis von Philosophie und Theologie*, pp. 76-77; trad. it. pp. 103-104*.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 77; trad. it. pp. 104-105*.

tra fede e sapere». ⁵⁷ Ciò equivale, secondo Rahner, ad affermare che la coscienza stessa del credente è affetta da un irriducibile pluralismo gnoseologico. Nella prospettiva della *Dei Filius* il pluralismo patito è quello esistente tra filosofia e teologia:

«In altre parole, in questo tempo del pellegrinaggio egli [il credente] è destinato a vivere soggetto anche ad un pluralismo gnoseologico e non può mai contrapporre adeguatamente l'integrità gnoseologica a questo pluralismo non elaborato, neppure nell'ambito delle conoscenze che hanno in qualche modo una rilevanza salvifica, ambito che a sua volta è ancora pluralistico. Se chiamiamo filosofia questo sapere che concerne oggetti di rilevanza salvifica [*dieses Wissen über heilsgewichtige Gegenstände*] – come sempre bisognerebbe pensare la cosa con più precisione, cioè in quanto non si tratta di sapere ecclesiastico della rivelazione [*kirchenamtliches Offenbarungswissen*] –, allora il Vaticano I ha proclamato un pluralismo esistitivo di natura gnoseologica [*einen existentiellen Pluralismus gnoseologischer Art*] tra filosofia e teologia». ⁵⁸

L'impossibilità storica di una loro compiuta integrazione ⁵⁹ non può che produrre uno stato di sofferenza, analogo a quello

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 77-78; trad. it. pp. 105*.

⁵⁸ *Ibidem* p. 78; trad. it. pp. 105-106*. Dunque le modalità con cui il Vaticano I rappresenta il rapporto filosofia-teologia secondo Rahner corrispondono e al tempo stesso rendono ragione della condizione storica ed esistenziale effettiva (cfr. «in dieser Zeit der Pilgerschaft»), che certo non s'appaia all'ideale – solo asintoticamente perseguibile – di integrità epistemologica o che, detto altrimenti, porta in sé anche quell'impronta di innaturalità che contrassegna la concupiscenza. Cfr. *supra*, parte II, cap. I, § 3 e *infra*, parte III, cap. II, § 2. La lettura di Rahner non manca ovviamente di sorprendere. Il teologo non s'allinea né con i sostenitori di scuola della *Dei Filius*, per molti aspetti acritici, né chiaramente con i critici del *duplex ordo cognitionis*, tra cui si possono annoverare lo stesso 'primo' Rahner e, tra i recenti, P. Sequeri, estimatore per altro verso del Vaticano I, ma preciso nel segnalare i limiti d'impianto e d'impostazione teorica del documento. Cfr. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, pp. 53-70. La scelta di Rahner è quella, appunto, di 'varcare la soglia' del Vaticano I, riconoscendo che esiste un pluralismo legittimo di fonti e di metodi di conoscenza e che esso è causa di fatica e d'incertezza a motivo della concupiscenza che impedisce *in statu viae* una loro integrazione adeguata e positiva.

⁵⁹ Ci permettiamo un'escursione per segnalare una coincidenza curiosa. Nella sua interpretazione della *Fides et ratio*, M. Seckler attribuisce all'enciclica del 1998 la proposta di un modello di unità che il lettore di Rahner qualificerebbe come improntato all'idea di pluralismo concupiscente e di integrazione asintotica; scrive infatti Seckler, dopo aver escluso la presenza di nostalgie medievalistiche ovvero di disegni di armonizzazione o, ancora, di diastasi irrimediabilmente cristallizzate: «Das ingeniose Einheitprojekt des Papstes zielt zwar infinitesimal auf einen Punkt, in dem Glaube und Vernunft zu ihrer letzten Einheit finden werden, aber das bedeutet *in statu viae* keine Verschmelzung der Erkenntnisordnungen in einem höheren Dritten. Die Enzyklika ist weit entfernt davon, eine neue Gnosis aus der Vermischung von Glaube und Vernunft heraufzuführen zu wollen, so wenig wie ein Amalgam aus Philosophie und Theologie». Cfr. M. SECKLER, *Vernunft und Glaube, Philosophie und Theologie*, p. 89.

sperimentato nella dimensione della decisione morale. Con le parole dell'autore:

«C'è veramente da soffrire per questo pluralismo gnoseologico e per questo genere di concupiscenza. L'*infelix ego homo* di Paolo (Rm 7,24) trova il suo posto anche qui». ⁶⁰

Impressiona questa citazione dell'*infelix ego homo*. Il lamento paolino è qui piegato all'esigenza di esprimere quella che potremmo giustamente chiamare 'infelicità gnoseologica' del soggetto umano, che non deriva unicamente dalla riconoscibile limitatezza delle capacità intellettive, non è imputabile soltanto a una qualche coscienza del limite, peraltro salutare. Piuttosto è esperienza di un conflitto mai del tutto placato (almeno finché dura lo stato dell'*homo viator*), che interessa i modi e i contenuti stessi della conoscenza e segnala il riscatto sempre incompiuto dall'indesiderata eredità della concupiscenza.

Difficile non ammettere che si è riflettuto poco su questa dimensione dell'infelicità umana. Certo ardua da discernere, delicata da indagare, pesante da ammettere, tanto da essere soggetta a una disattenzione quasi totale da parte dei credenti, dei teologi di professione, di coloro che si occupano di teoria della conoscenza. La conformazione epocale che essa ha assunto – dapprima investendo i rapporti tra ragione e fede e tra filosofia e teologia, poi allargandosi alle nuove scienze e ai nuovi modelli di razionalità – impone di colmare il vuoto e di indagare la questione con riguardo sia al dato strutturale sia all'inedita forma epocale. ⁶¹ Bisogna insomma rendersi riflessamente consapevoli della mutata condizione che contraddistingue il credere e la teologia entro lo scenario pluralistico moderno e contemporaneo.

⁶⁰ K. RAHNER, *Zum heutigen Verhältnis von Philosophie und Theologie*, p. 78; trad. it. p. 106*.

⁶¹ A ciò che «ni Trente ni Vatican I n'ont pu formuler» dedica alcune pagine Y. Tourenne, che indica due esperienze come del tutto tipiche dello scenario mutato e dell'inedita forma epocale di concupiscenza gnoseologica: l'esperienza di una pluralità (sic) incontrollabile e «*insurmontable*» dei saperi e la tentazione di ricorrere a una loro «*intégration forcée*». Cfr. Y. TOURENNE, *La théologie du dernier Rahner*, pp. 147-161, qui p. 148 (corsivi nell'originale).

Capitolo secondo

La fede in situazione di concupiscenza gnoseologica

All'interno del quarto volume di *Sacramentum mundi*, Rahner pubblica nel 1969 una serie di articoli che hanno ad oggetto la teologia secondo differenti profili: la sua natura di scienza in un contesto scientifico e culturale trasformato;¹ le fasi storiche del suo sviluppo, inclusi il momento attuale e il futuro prevedibile;² l'epistemologia e la metodologia teologiche, che devono ancora essere elaborate;³ la concezione di teologia trascendentale.⁴ Si tratta di tessere di un unico mosaico che vanno composte per comprendere, con uno sguardo d'insieme, come lo studioso intenda la condizione attuale e l'auspicabile rinnovamento del pensare teologico. Soltanto dalla ricostruzione di questo mosaico, che le voci enciclopediche del 1969 lasciano intravedere nella sua complessità e decine di scritti arricchiscono, può provenire la risposta alla domanda che muove la riflessione dell'ultimo Rahner e che è stata da noi esplicitata alla fine della prima parte: 'quale teologia' va praticata oggi perché la consapevolezza dello stato di concupiscenza gnoseologica sia in essa operante ed evidente?⁵

Una tessera importante che conviene collocare fin dal principio corrisponde alla questione del rapporto tra fede e teologia. Una questione solo apparentemente ovvia o già scontata, soprattutto per quanto concerne la configurazione epocale in cui si presenta

¹ Ci riferiamo a K. RAHNER, «Theologie», pp. 1300-1311; trad. it. coll. 209-225.

² Cfr. K. RAHNER, «Theologieggeschichte», pp. 1311-1319; trad. it. coll. 335-346.

³ Cfr. K. RAHNER, «Theologische Erkenntnis- und Methodenlehre», pp. 1319-1325; trad. it. coll. 328-337.

⁴ Cfr. K. RAHNER, «Transzendentaltheologie», pp. 1332-1337; trad. it. coll. 347-353.

⁵ Cfr. *supra*, parte I, cap. IV, § 3.

all'occhio attento del ricercatore. A questo proposito Rahner enuncia due affermazioni fondamentali: 1. il pluralismo contemporaneo ha reso più chiara che in passato l'unità e la differenza di fede e teologia; 2. alla teologia spetta ora il compito di approfondire la portata di questa coscienza, per molti aspetti nuova, e di trarne le dovute conseguenze teoriche e pratiche.

1. *Il pluralismo odierno e il rapporto fede-teologia*

L'occasione per introdurre l'argomento è fornita a Rahner, in particolare, dalla compilazione per *Sacramentum mundi* della voce «Theologische Erkenntnis- und Methodenlehre», in cui l'autore lamenta la mancanza perdurante nella teologia cattolica di una teoria della conoscenza teologica persuasiva; tra le ragioni di questa storica omissione indica

«la scarsa attenzione che finora ha trovato la distinzione tra conoscenza originaria di fede e teologia [*zwischen ursprünglicher Glaubenserkenntnis und Theologie*], perché un'attenzione più accentuata può aversi solo quando la differenza tra le due si fa chiara all'interno di un orizzonte umano di comprensione pluralistico, quale prima non c'era».⁶

Poco si è riflettuto sia sui caratteri del 'sapere della fede' – poiché la fede è anche una modalità del conoscere, implicante razionalità e libertà⁷ – sia sul rapporto tra questo sapere originario e imprescindibile, proprio di chi crede, e la riflessione metodica, scientificamente condotta che ne deriva, cioè la teologia. L'uno e l'altra vanno custoditi con la precisa consapevolezza della loro

⁶ Cfr. K. RAHNER, «Theologische Erkenntnis- und Methodenlehre», p. 1321; trad. it. col. 331. Osservazioni stimolanti intorno a questo 'vuoto epistemologico' si possono trovare in P. SEQUERI, *La pretesa «scientifica» della teologia e le recenti prospettive epistemologiche*, pp. 400-409. Sequeri afferma con chiarezza, coerentemente con la necessaria distinzione tra fede e teologia: «A colmare tale vuoto epistemologico – e pertanto a risolvere correttamente e in modo non regressivo o empirico le questioni – non valgono né la riduzione della teologia a semplice parafrasi espressiva della fede e della sua tradizione, né la sua riduzione a semplice sovrastruttura teorica della prassi storico-sociale del credente (singolo o comunità). La coerenza con l'istanza della fede è condizione necessaria ma non sufficiente per la verifica della effettiva intelligenza della realtà che una determinata affermazione teologica è in grado di consentire» (*ibidem*, p. 407).

⁷ La precisazione è solo sottintesa nell'articolo di *Sacramentum mundi*, ovviamente conciso, ma corrisponde a quanto emerge nel citato K. RAHNER, *Glaube zwischen Rationalität und Emotionalität*, la cui prima stesura è di poco posteriore (1973).

unità e della loro differenza, le quali sono ugualmente importanti perché non venga sacrificata la specificità di ciascuna e al contempo non sia annullata la 'pericoresi' delle due.⁸ Si tratta di un nodo che, secondo lo studioso, non ha ricevuto ancora un approfondimento adeguato, sebbene il pluralismo odierno di «orizzonti di comprensione» lo abbia messo a nudo molto più che in passato.

La questione è strategica nella visione di Rahner, ben più di quanto le poche ricorrenze esplicite dimostrino. È in gioco, certo, la possibilità di pensare a una «teologia della teologia» che non si limiti a raccogliere temi di teologia della rivelazione e della fede e si sviluppi invece come una vera e propria epistemologia teologica.⁹ Ma, se guardiamo al complesso delle riflessioni dell'ultimo Rahner, ci accorgiamo che da una coltivata consapevolezza dell'unità e della differenza di fede e teologia dipendono i percorsi fondamentali e le soluzioni prospettate a una serie di interrogativi di non poco peso. Quanto a questi, il caso più macroscopico è rappresentato – come vedremo – dal problema 'pluralismo teologico e unità della professione di fede', ma si intuisce facilmente la pensabilità in termini nuovi e più articolati dei problemi tradizionali dello scisma e dell'eresia,¹⁰ nonché del

⁸ Cfr. K. RAHNER, «Theologische Erkenntnis- und Methodenlehre», p. 1319 ('Perichorese' virgolettato nell'originale); trad. it. col. 331. Cfr., dello stesso autore, «Theologiegeschichte», p. 1317; trad. it. col. 344.

⁹ Cfr. K. RAHNER, «Theologische Erkenntnis- und Methodenlehre», p. 1321; trad. it. coll. 330-331.

¹⁰ Giova ricordare il ripetuto invito di Rahner sia alla vigilanza sia alla cautela nei confronti di atteggiamenti tradizionalmente indicati come scisma o eresia: oltre che alle pagine iniziali di *Der Glaube des Christen und die Lehre der Kirche* (pp. 262-267; trad. it. pp. 350-356) e alla voce «Häresien» (in particolare pp. 1076-1078; trad. it. coll. 516-518: il parallelismo tra storia dei dogmi e storia delle eresie, entrambe testimonianti la storicità della conoscenza della verità e dell'adesione di fede), ci si riferisca a K. RAHNER, *Schisma in der katholischen Kirche?*, e, dello stesso autore, *Häresien in der Kirche heute?*, elaborati negli anni Sessanta e pubblicati in *SzT IX*, ma soprattutto all'ampio K. RAHNER, *Was ist Häresie?*, steso in tre versioni nel 1961-1962, in cui il teologo segnala il «cambiamento di forma [*Gestaltwandel*]» dell'eresia, oggi spesso «kryptogame Häresie», implicita, non tematica, inconsapevole persino nel credente retto (*SW 10*, pp. 540-556; cfr. pp. 520-556; trad. it. pp. 558-590 e pp. 517-590). Di notevole interesse l'interrogativo proposto da Rahner in *Dogmen- und Theologiegeschichte von gestern für morgen*, nella scia di argomentazioni analoghe a quelle appena riassunte: «L'accertamento di eresie puramente 'verbali', che sono in realtà piuttosto un rifiuto 'scismatico' di una regolazione ecclesiastica ufficiale del linguaggio, non potrebbe costituire un capitolo della storia dei dogmi di domani e di una teologia ecumenica?» (*ibidem*, p. 40; cfr. pp. 36-42; trad. it. p. 48 e pp. 44-51).

problema del dialogo in ambito ecumenico.¹¹ Quanto ai percorsi, si pensi tra l'altro all'elaborazione di un primo grado di riflessione, ancora prescientifico, suggerito proprio dalla diastasi che sussiste «tra teoria e prassi, tra fede (come opera della libertà della vita) e teologia»,¹² una diastasi mai del tutto colmabile da sempre e tuttavia oggi divenuta singolarmente sensibile.

Si aprono insomma, per effetto del pluralismo dilagante e della più chiara distinzione tra fede e teologia, sentieri da esplorare con attenzione e coraggio. Fermo restando il fatto che la prima opportunità che si presenta è proprio quella di trattare distintamente – non per questo con minore sensibilità per la suddetta pericorese – i temi della fede e della teologia in situazione di concupiscenza gnoseologica.

2. *Le nuove tensioni tra fede e razionalità*

Non è facile cogliere la peculiarità della posizione di Rahner quando considera lo 'stato della fede' inauguratosi con la modernità e dilagato nel nostro tempo. O, più precisamente, quando riflette «su questa situazione gnoseologica della fede» (*auf diese erkenntnistheoretische Situation des Glaubens*),¹³ approfondendo dunque il profilo che più da vicino ci riguarda.

Convieni riportarsi in primo luogo alle pagine di *Glaube zwischen Rationalität und Emotionalität*, cui siamo ricorsi

¹¹ Sono note le perplessità suscitate da talune prese di posizioni postconciliari dell'autore in questo ambito, espresse tra l'altro in K. RAHNER, *Ist Kircheneinigung dogmatisch möglich?*, in *Realistische Möglichkeit der Glaubenseinigung?*, e, soprattutto, in *Einigung der Kirche – Reale Möglichkeit*, contributi ora raccolti in SW 27. Discusso è in particolare il concetto di 'tolleranza epistemologica' («erkenntnistheoretische, in etwa minimalistische Toleranz»: SW 27, p. 312; cfr. inoltre pp. 304-312 e pp. 189-200), che è stato oggetto di un vivace dibattito, ben ricostruito e rilanciato da M. TATARYN, *Epistemological Tolerance*. L'utilizzo della locuzione dipende, a nostro giudizio, non tanto da un'idea di pluralismo teologico suscettibile di malintesi, quanto piuttosto dal tema della concupiscenza gnoseologica e delle sue implicazioni; ma esattamente la complessità di quest'ultimo può indurre forse a una pausa riflessiva e a una rivalutazione, certo non acritica, delle 'ragioni' di Rahner.

¹² Così nella risposta dell'autore (1973) a K. Fischer che lo interroga a proposito dei «due Rahner», quello 'edificante' e quello 'scientifico-sistematico'. Cfr. K. RAHNER, *Ein Brief von P. Karl Rahner*, p. 404, ma anche pp. 400-405. Giustificazioni più articolate si trovano in K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung*, pp. 15-17; trad. it. pp. 26-28. Cfr., dello stesso autore, *Grundkurs des Glaubens (Aufsatz)*, pp. 450-453; trad. it. pp. 56-61.

¹³ Così in K. RAHNER, *Zur Situation des Glaubens*, p. 37; trad. it. p. 43.

anche per tentare una definizione della concupiscenza gnoseologica.¹⁴

Lo studioso fa osservare che si è prodotta nella coscienza del credente una situazione complessa, per la quale è divenuta impossibile una sintesi adeguata e positiva tra ciò che si crede (*fides quae*) e ciò che si viene a sapere dalle scienze profane (*scientia quae*). Nell'unica coscienza convivono conoscenze disparate che si sottraggono a un'elaborazione compiuta e a un'armonizzazione del tutto convincente.¹⁵ Una condizione sospesa tra l'esplosione di conflitti e lo stabilirsi di armistizi, pur sempre provvisori e mai forieri di una pacificazione definitiva *in statu viae*. Sappiamo che l'analogia stabilita con l'esperienza morale induce Rahner a interpretare tutto ciò tramite la categoria teologica tradizionale della concupiscenza. Con una serie di conseguenze teoriche da subito evidenti, come l'impossibilità di pensare a una risoluzione storica nel segno dell'integrazione piena e dunque l'inevitabilità di un pluralismo difficile da sopportare.

Le alternative alla faticosa coesistenza dei diversi si rivelano di fatto inaccettabili. Ci riferiamo alla caduta nell'irrazionalismo, ai tentativi di prevaricazione dall'una o dall'altra parte che vanno sotto il nome di fideismo e di razionalismo, ma aggiungiamo anche quella che con Rahner possiamo chiamare 'regionalizzazione' della fede; la speranza che le tensioni tra fede e razionalità non si traducano in una contraddizione mortale riposa insomma su una duplice condizione:

«che da un lato queste scienze non affermino più di quanto loro legittimamente compete in forza del loro punto di partenza particolare e categoriale, e dall'altro lato che la fede nella sua essenza originaria non veda sé stessa come un complesso regionale di affermazioni posto all'interno della coscienza storica, psicologica, sociale, ma si concepisca come l'attuazione dell'unitotalità [*als Vollzug des Einen und Ganzen*] di razionalità e di libertà nel loro complesso».¹⁶

¹⁴ Cfr. *supra*, parte III, cap. I, § 1. Lo scritto risale – lo ricordiamo – al 1975.

¹⁵ Sullo stesso tema K. RAHNER, *Der mündige Christ*, e, dello stesso autore, *Naturwissenschaft und vernünftiger Glaube*, pp. 25-26; trad. it. pp. 31-32.

¹⁶ K. RAHNER, *Glaube zwischen Rationalität und Emotionalität*, p. 240; trad. it. p. 128. Si vedano anche, dello stesso autore, *Der Glaube des Christen und die Lehre der Kirche*, p. 269 e *passim*; trad. it. p. 359 e *passim* (la fede divenuta «un momento particolare nel mondo spirituale di un uomo d'oggi») e *Zur Situation des Glaubens*, p. 23; trad. it. p. 27 (la realtà della fede non è «un mondo a sé stante, separato dal mondo dell'esperienza profana»).

Emerge in queste righe l'originaria forma della fede, inclusiva di razionalità e libertà (emozionalità), rispetto alla quale le odierne figure di separazione o di *hybris* dell'una o dell'altra dimensione non possono che apparire un doloroso 'non-dover-essere', per utilizzare un linguaggio più volte adottato nella descrizione dell'innaturalità della concupiscenza.¹⁷

Rahner sosta lungamente a illustrare la forma sintetica della fede, ponendo in campo le sue argomentazioni più tipiche.¹⁸ Le ripercorriamo brevemente, supponendole note nelle movenze fondamentali. Il punto di partenza è, come sempre, l'orientamento trascendentale dell'uomo – radicalizzato dalla grazia – al mistero di Dio (l'«esistenziale soprannaturale»). È questa la condizione «prima e ultima» di possibilità sia della razionalità sia della emozionalità. Il che fa sì che esse si realizzino solo quando tale orientamento venga accettato con un atto che è sempre propriamente 'atto di fede'; e di fede 'cristiana' se in Gesù riesce a scorgere la conferma storica definitiva dell'intenzione rivelatrice e salvifica di Dio. Poste queste premesse, si comprende la tesi fondamentale dell'autore anticipata poco sopra:

«La fede cristiana pertanto non è un qualsiasi evento singolo particolare che andrebbe inserito in maniera ben delimitata in un punto qualsiasi sul terreno della razionalità e dell'emozionalità, che dovrebbe trovare e conquistarsi faticosamente un proprio posto 'tra' queste due entità, bensì è l'evento insuperabile della razionalità e dell'emozionalità intese nella loro totalità e unità, presupposto solo che si concepisca la razionalità come la razionalità presente nel *mysterium* di Dio e che l'emozionalità venga vista come *quella* libertà (che accetta il soggetto in ordine alla sua definitività) in cui solamente viene davvero attuata, nell'accettazione del *mysterium*, questa razionalità retamente intesa».¹⁹

Se questo è il dato originario, se la fede è attuazione radicale e unitaria di razionalità ed emozionalità, dove sorge allora

¹⁷ Cfr. *supra*, parte II, cap. I, § 3 e cap. II, § 1.

¹⁸ K. RAHNER, *Glaube zwischen Rationalität und Emotionalität*, pp. 225-236; trad. it. pp. 103-121. Cfr. dello stesso autore, *Zur Situation des Glaubens*, p. 42; trad. it. pp. 48-49. Una buona ricostruzione di tali argomentazioni tipiche si trova in W. SCHREER, *Der Begriff des Glaubens*, pp. 187-434.

¹⁹ K. RAHNER, *Glaube zwischen Rationalität und Emotionalität*, p. 234; trad. it. pp. 117-118. Occorre sempre riportarsi a questa connotazione originaria della fede per comprendere l'impostazione teologico-fondamentale, ma anche l'antropologia dell'autore e alcuni suoi temi peculiari come il discusso 'cristianesimo anonimo' o la concezione della preghiera. Mi permetto di rimandare in proposito alla mia monografia M. MARIANI, *Credo perché prego*.

il problema dei ben noti antagonismi tra le tre realtà? Per il gesuita la questione si colloca a un livello secondario, derivato, che concerne la *fides quae*, ossia i contenuti di fede oggettivati nella coscienza, articolati in concetti ed espressi in parole o anche sottoposti a riflessione scientifica metodica (teologia).²⁰ Di fatto l'individuazione in quei termini della «essenza originaria della fede» (*das ursprüngliche Wesen des Glaubens*) non basta a scongiurare a priori i conflitti che possono insorgere tra la «razionalità categoriale di tipo profano» e le oggettivazioni concettuali della fede, dal momento che anche queste ultime cadono nel comune terreno della concettualità razionale e della scienza.²¹

L'immagine sottesa è di nuovo quella dell'inevitabile condivisione dell'unico campo disponibile (quello della razionalità), così come in *Theologie der Macht* – sempre più emergente come svolgimento paradigmatico del pluralismo secondo Rahner – si prospettava la condivisione di un unico spazio storico da parte di più libertà.²² Certo la palese fatica di una tale convivenza tra *fides quae* e *scientia quae* è destinata a risvegliare periodicamente l'interrogativo: rimanere nell'unico terreno onestamente praticabile, accettando l'agone, o assecondare da sé la spinta, esercitata da tempo dal mondo secolarizzato, alla 'regionalizzazione' della fede?

L'appello alla dottrina tradizionale della concupiscenza, insieme con la fedeltà al profilo originario della fede or ora disegnato, annullano la plausibilità della seconda soluzione. Resta soltanto la prima, resa però ancor più difficile dall'ampiezza e dall'acutezza delle tensioni che attraversano la forma epocale della fede nel confronto con l'entità della *scientia quae* contemporanea. Si tratta, a tutti gli effetti, di una fase nuova nella storia del rapporto «tra razionalità e *fides quae* oggettivata», in cui la razionalità si trova rappresentata non più tipicamente dalla filosofia, ma dalle scienze naturali, dalle scienze storiche rinnovate, dalla psicologia, dalle scienze sociali.²³ Sono questi oggi i partners poco conosciuti di una coabitazione pluralistica necessaria, ma non certo facile per la fede e per la teologia.

²⁰ K. RAHNER, *Glaube zwischen Rationalität und Emotionalität*, pp. 236-237; trad. it. pp. 121-122.

²¹ *Ibidem*, p. 241; trad. it. p. 129.

²² Cfr. *supra*, parte II, cap. II, § 2.

²³ K. RAHNER, *Glaube zwischen Rationalität und Emotionalität*, pp. 238-240; trad. it. pp. 125-128.

La caratterizzazione dello stato di concupiscenza gnoseologica e la traccia complessiva disegnate in *Glaube zwischen Rationalität und Emotionalität* possono essere considerate esemplari nell'ambito degli interventi di Rahner su questo aspetto cruciale. Della «situazione gnoseologica della fede», distinta entro la complessiva questione teologica, si occupano, con intenzione dichiarata, pochi altri scritti dei primi anni Settanta e poi dei primi anni Ottanta, fermo restando il fatto che lo snodo così individuato è a ben vedere sempre presente nelle dinamiche di fondo della riflessione rahneriana (si pensi alle pagine introduttive del *Grundkurs des Glaubens*).²⁴ Nelle circostanze in cui la sua tematizzazione diviene esplicita, è facile constatare che le argomentazioni si ripetono, il ragionamento percorre sentieri analoghi a quelli appena segnalati nella rilettura del saggio del 1975. Non vorremmo però che sfuggissero alcune precisazioni e alcuni sviluppi importanti nella posizione mantenuta dallo studioso.

3. *Il passato e il presente della 'situazione gnoseologica della fede'*

Una precisazione attesa riguarda il 'prima', peraltro affacciato più volte come figura di contrasto per far risaltare i tratti del presente. Come connotare meglio, non solo cronologicamente, questo 'prima'? Cerchiamo di cogliere qualche elemento particolare e distintivo nei quadri via via delineati, somiglianti nelle linee di fondo.

Così, ad esempio, in *Der Glaube des Christen und die Lehre der Kirche* (1972) – testo prezioso anche per la rinnovata interpretazione del Vaticano I²⁵ –, il 'prima' conosce due scansioni temporali. Ci si riferisce anzitutto a un ordine medievale, nel quale la fede risultava elevata al rango di «potenza [*Macht*] capace di sintetizzare in sé e di fatto sintetizzante tutto il resto»;²⁶ una visione giustificata in quel contesto, ma insostenibile in seguito, nella realtà storica e persino di diritto, come sembra suggerire proprio l'uso di *Macht*: in un contesto pluralistico qual è quello

²⁴ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung*, pp. 8-20; trad. it. pp. 19-33.

²⁵ Cfr. *supra*, parte III, cap. I, § 4.

²⁶ K. RAHNER, *Der Glaube des Christen*, pp. 271-272; trad. it. pp. 361*.

poi affermatosi non c'è attore che possa ambire a risolvere in sé la disparata varietà esistente in maniera adeguata e senza far ricorso a illegittime 'soppressioni dispotiche'.²⁷ La seconda scansione temporale presenta invece come *terminus ad quem* il secolo XIX o addirittura l'inizio del XX: fino ad allora – sostiene il teologo – era possibile pervenire a una sintesi positiva tra i contenuti della propria fede normati dalla Chiesa e le affermazioni scientifiche, in quanto il tutto era armonizzato in una *Weltanschauung* coerente; certo, questo poteva accadere perché si ignoravano molte cose e si rimuoveva quel che appariva disomogeneo, ma il risultato era in ogni caso rassicurante.²⁸ La coscienza del credente era messa al riparo dalla scoperta che segna il disagio del 'dopo', dovuto alla constatazione che esiste un pluralismo di conoscenze non ulteriormente elaborabile, un'eterogeneità ultimamente irriducibile o, detto altrimenti, «una 'struttura gnoseologicamente concupiscente'» della coscienza.²⁹

Sui caratteri del 'prima' si pronuncia anche *Glaubensbegründung heute* (1973).³⁰ Ancora nel XVI o XVII secolo – vi si afferma – il teologo e il semplice cristiano potevano raccogliere il proprio sapere in una sintesi più o meno elaborata e tuttavia sufficiente per far fronte agli interrogativi insorgenti. Una sorta di «quadro generale [*Gesamtbild*] unitario, strutturato e dai contorni precisi», dove ogni cosa avesse il proprio posto e non ponesse ostacoli alle altre.³¹ Non si fatica a riconoscere, in questa rappresentazione, la visione scolastica di una pluralità ordinata di conoscenze e di saperi in ogni caso riconducibili a unità, come avviene emblematicamente nella *Summa theologiae*. Poi la sintesi si frantuma e diventa impossibile immaginare un'armoniosa convergenza delle troppe cognizioni che nel frattempo da plurali si sono trasformate in pluralistiche, si insediano in posti tradizionalmente occupati da altri saperi e creano un comprensibile imbarazzo, costringendo a prendere atto del fatto che le limitazioni

²⁷ *Ibidem*, p. 269; trad. it. p. 358 (contro ogni forma di «totalitarismo ideologico», tentata da cristiani o da altri). La diffida si chiarisce se si ha presente l'interpretazione stessa della concupiscenza e se si rileggono nella parte I il cap. II dedicato al pluralismo e nella parte II il cap. II sul cosiddetto 'modello politico'.

²⁸ K. RAHNER, *Der Glaube des Christen und die Lehre der Kirche*, pp. 268-269; trad. it. pp. 358-359.

²⁹ *Ibidem*, p. 273; cfr. inoltre pp. 272-276; trad. it. p. 363.

³⁰ K. RAHNER, *Glaubensbegründung heute*, pp. 20-21; trad. it. pp. 23-24.

³¹ *Ibidem*; trad. it. p. 24.

legate alla concupiscenza (*Konkupiszenzgrenze*) valgono anche in ambito gnoseologico.³²

Si sarà notato che è cambiata, in questo secondo intervento, l'indicazione cronologica. In realtà, il 'prima' di Rahner si estende dal Medioevo scolastico agli anni della sua formazione teologica ed è determinato a seconda dell'aspetto che volta per volta si vuol sottolineare. Così in *Zur Situation des Glaubens* (1980) l'attenzione cade sul tema dell'integrabilità reciproca dei saperi e il 'prima' si concentra intorno all'immagine del mondo coltivata da Francisco Suárez (1548-1617). Vi compare non un'unità originaria, bensì un'integrazione ancora pacifica e positiva di sapere della fede (e della teologia) e sapere naturale e storico.³³ Tale immagine è in buona parte condivisa – si osserva – dall'intera società di quel tempo e si presenta ben strutturata, corrispondente dunque al naturale desiderio umano di una visione coerente della realtà. Certo, si lasciano riconoscere, in questa costruzione e in altre analoghe, resti non integrati. Ma per un verso la loro rilevanza non è considerata tale da modificare l'equilibrio dell'insieme e per altro verso il sistema consente l'acquisizione di nuove conoscenze per via di un'integrazione in ogni caso lenta e armonizzante.³⁴ Il non-sapere resta insomma relegato ai margini di una coscienza chiara, in attesa semmai d'essere adeguatamente integrato. Stride, rispetto a questa rappresentazione del 'prima', la vastità e la qualità del non-sapere sperimentato dall'uomo contemporaneo. Un non-sapere che non è più relegabile ai margini, ma che ora anzi occupa il centro della coscienza, causando smarrimento e senso d'impotenza.³⁵

Risulta palese, anche da questi cenni intenzionalmente brevi, che l'intento di Rahner è in fondo quello di rendere avvertiti della serietà della cesura che si è introdotta nella storia del rapporto tra fede e sapere profano. Gli approcci alla questione possono variare, il 'prima' può ricevere connotazioni differenti. Importa in sostanza cogliere la nuova «situazione gnoseologica della fede», alla cui interpretazione possono certo giovare i molteplici richiami a passate situazioni, volutamente stilizzate.

³² *Ibidem*, p. 22; trad. it. p. 25.

³³ Cfr. K. RAHNER, *Zur Situation des Glaubens*, pp. 24-25; trad. it. pp. 28-29.

³⁴ *Ibidem*, pp. 23-26; trad. it. pp. 27-30.

³⁵ *Ibidem*, pp. 26-28; trad. it. pp. 30-32.

I ripetuti tentativi di comprendere da prospettive anche di poco differenti la natura del cambiamento non rimangono senza frutto. Si può per la verità avere l'impressione che Rahner, dopo aver stanato il problema e averlo denominato 'concupiscenza gno-seologica', finisca in una sorta di *impasse*, comprensibile peraltro se si pensa al carattere sfuggente della realtà della concupiscenza, segnalato pure da un certo imbarazzo nella tradizione teologica. Si impone perciò l'interrogativo: che cosa produce teologicamente questa interpretazione dello stato della fede? Quali urgenze – non solo di carattere pastorale (la ricaduta è in questo ambito prevedibile, per quanto appaia anch'essa 'poco pensata') – suggerisce la constatazione della profonda frattura tra il passato e il presente della fede?

Tralasciamo per il momento quel che concerne la questione teologica in senso stretto e dunque la nuova figura di teologia e i nuovi compiti che lo studioso le assegna nel contesto mutato. Ci atteniamo alla questione della fede, distinguendola ancora una volta dall'altra. E a questo proposito pare di poter dire che i frutti della lunga decantazione del 'prima' e del 'poi', frutti consistenti e invitanti ad altra riflessione, non mancano. Li raccogliamo intorno a tre nodi tematici, i primi due indicati consecutivamente in *Zur Situation des Glaubens* (fede e autorità magisteriale, la possibilità oggi dell'assenso assoluto di fede), il terzo costantemente presente (la gerarchia delle verità).

4. *Due questioni spinose*

Riprendiamo dalla novità del non-sapere odierno, com'è presentata nel contributo del 1980. Lo studioso sottolinea che la vastità e inintegrabilità delle conoscenze cambia «la forma comune del sapere odierno nel singolo» (*die Normalgestalt des heutigen Wissens im einzelnen*): non più affermazioni sicure, bensì un sapere che si afferma volta per volta superando una precedente ipotesi, generato da una conoscenza che si percepisce «temporanea, problematica, ipotetica»; non più convinzioni salde e condivise in cui abitare, ma «tende montate provvisoriamente».³⁶ Dilaga quindi

³⁶ *Ibidem*, p. 27; trad. it. p. 31*.

un relativismo scettico che giustifica sé come unico atteggiamento compatibile con lo stato delle cose.

Non sfugge che è questo il punto dolente nella non-integrabilità tra «sapere odierno e fede antica»; inevitabile e ineliminabile, dal momento che non si può pensare di cancellare totalmente la coesistenza di convinzioni poste come assolute e di opinioni accolte solo ipoteticamente e provvisoriamente.³⁷

Due questioni spinose emergono con chiarezza proprio in corrispondenza di questo punto dolente. La prima può essere enunciata in questo modo: qual è oggi la posizione (d'ordine e di valore) dell'autorità magisteriale della Chiesa nel 'sistema della fede' del singolo?³⁸ Perché è pur sempre vero che il sapere della fede ha una sua articolazione coerente, la quale dovrebbe essere consapevole in chi crede.³⁹ Ma l'organizzazione interna di questo *System des Glaubens*, nel quale rientrano elementi oggettivamente irrinunciabili, conosce anche variabili soggettive e configurazioni epocali. E in proposito – sostiene Rahner – occorre prendere atto del 'cambiamento di posizione' patito oggi dal magistero ecclesiastico, divenuto momento secondario nel processo genetico della fede:

«Anche sotto il profilo esistitivo oggi il magistero ecclesiastico non è più il punto di partenza ovvio della fede, la corte d'appello ovvia e non più problematica in sé stessa, alla quale il predicatore potrebbe far ricorso. È invece un momento relativamente secondario nella genesi della fede che va confermato sempre di nuovo, un oggetto della predicazione e non il suo fondamento iniziale».⁴⁰

³⁷ Così *ibidem*, pp. 28-29; trad. it. pp. 32-33.

³⁸ *Ibidem*, p. 29; cfr. inoltre pp. 29-34; trad. it. pp. 33-34 e pp. 33-39.

³⁹ In 'questo' senso Rahner riafferma un'esigenza sistematica per la fede del singolo e per il lavoro teologico, come giustamente rileva Z. ALSZEGHY, *Sistema in teologia?*, pp. 222-224. Il teologo presuppone qui una teoria della conoscenza di fede, entro cui la questione può essere legittimamente posta in questi termini. Certo non si può negare che colpisce il linguaggio adottato nello scritto del 1980, se lo si confronta con la precisazione contenuta nel documento *L'unité de la foi et le pluralisme théologique*, redatto nel 1972 dalla Commissione Teologica Internazionale, dove si legge al n. 4: «l'orthodoxie n'est pas consentent à un système, mais participation au cheminement de la foi et ainsi au Moi de l'Église qui subsiste, une, à travers le temps et qui est le vrai sujet du *Credo*»; in realtà, il medesimo testo al n. 7, trattando del criterio per distinguere tra pluralismo vero e pluralismo falso, lo identifica con «la foi de l'Église exprimée dans l'ensemble organique de ses énoncés normatifs». Cfr. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Textes et Documents* (1969-1985), pp. 51-52; trad. it. pp. 1137-1139.

⁴⁰ K. RAHNER, *Zur Situation des Glaubens*, p. 32; trad. it. p. 37*. Per la questione complessiva degli «spostamenti della posizione esistitiva e teoretica di talune verità»

Il mutamento intercorso dovrebbe suggerire tra l'altro un diverso stile quando si fa ricorso a un'affermazione dogmatica: ora, ancor più esplicitamente, essa deve portare in sé le proprie ragioni o riferirsi chiaramente ad altri articoli di fede più fondamentali e non appoggiarsi in primo luogo all'autorità formale del magistero.⁴¹ Il che significa, dal punto di vista del metodo teologico (e dello stile della predicazione), la necessità che dogmatica e teologia fondamentale si compenetrino strettamente.

Siamo scivolati nella direzione del problema propriamente teologico soltanto per segnalare la fecondità teorica e pratica di una più attenta riflessione intorno al 'sistema della fede' reale, inevitabilmente condizionato dalla «forma comune del sapere» che caratterizza un'epoca e interferisce con la forma comune del sapere della fede (se ci è consentita la parafrasi). Si tratta per Rahner di un nodo sottovalutato, come si ricava dalle pagine in esame e dalla martellante insistenza sul tema della gerarchia delle verità sin dall'immediato post-Concilio.

Ma una seconda questione spinosa è legata alla rappresentazione in quei modi della forma odierna del sapere.⁴² Com'è possibile che in tale situazione si dia un assenso assoluto, incondizionato, fermo, quale è richiesto perché si possa parlare di fede cristiana? Se la conoscenza umana, attraverso cui si media la verità divina, è caratterizzata epocalmente da problematicità e insicurezza, come può darsi certezza della fede?

La portata degli interrogativi è evidente. La cesura rispetto a un passato non remoto emerge qui in tutta la sua serietà: da una situazione in cui prevaleva l'affermazione ferma e in larga misura indiscutibile si è passati alla condizione di una coscienza normalmente scettica, dalle conoscenze provvisorie e con riserva, per la quale un assenso assoluto di fede appare «un corpo estraneo»

(*Verschiebungen des existentiellen und theoretischen Stellenwertes von Wahrheiten*) si veda, dello stesso autore, *Dogmen- und Theologiegeschichte* (1977), pp. 42-43 (cit. p. 43); trad. it. pp. 51-53 (cit. p. 52).

⁴¹ Il correttivo dovrebbe sancire il superamento di due opposti atteggiamenti, vale a dire il cosiddetto «monolitismo pianico», diffusosi dopo Pio IX e perdurante sino al Vaticano II, per il quale tutto è chiaro, nonché facilmente, chiaramente e rapidamente definibile dal magistero, e l'arbitrio del singolo fedele o teologo riguardo a ogni contenuto di fede. Cfr. K. RAHNER, *Kirchliches Lehramt und Theologie nach dem Konzil*, p. 115; trad. it. p. 132 e, dello stesso autore, *Vom Dialog in der Kirche*, p. 431; trad. it. p. 523 (entrambi concepiti nel 1966).

⁴² K. RAHNER, *Zur Situation des Glaubens*, pp. 34-47; trad. it. pp. 39-54.

(*ein Fremdkörper*).⁴³ Si aggiunga il fatto che la garanzia offerta dai *preambula fidei* si ritrova indebolita dalla massa e dalla natura dei problemi storici e metafisici che dovrebbero essere affrontati. Tutto converge a far sì che il credito venga dato sino a miglior conferma o sino a smentita, non diversamente da quanto accade per ogni altra conoscenza.⁴⁴

Com'è possibile dunque oggi un assenso assoluto? Come pensarlo, dal momento che esso costituisce un punto irrinunciabile della dottrina ecclesiale della fede? Rahner si riporta in buona sostanza alla forma sintetica della fede delineata e in prima battuta alla dimensione trascendentale della libertà come libertà del soggetto di disporre pienamente di sé. In questa piena disposizione di sé che l'uomo maturo può realizzare (ossia l'opzione fondamentale) si verifica una decisione assoluta della libertà, nella quale – ed è questa la chiave di volta dell'argomentazione – «viene affermato in maniera assoluta anche il momento gnoseologico» (*und darum wird auch das gnoseologische Moment in ihr absolut bejaht*).⁴⁵ Si dà dunque una modalità di cogliere la realtà che è liberamente sottratta alla condizionatezza e alla provvisorietà. Ora, continua Rahner, una tale decisione da parte di un soggetto qualificato intrinsecamente – lo sappia o non lo sappia – dall'esistenziale soprannaturale «è sempre o fede o mancanza di fede» teologicamente intesa, cioè dono di sé o negazione di sé a Dio che si autocomunica; l'alternativa vale evidentemente anche per chi si professi uno scettico relativista, poiché anch'egli «nell'attuazione originaria e irriflessa della propria libertà» si trova in fin dei conti ad essere «credente o miscredente con un assenso assoluto».⁴⁶

Importa qui cogliere la riaffermazione della possibilità ed effettualità dell'assenso assoluto che, includendo l'esistenza intera, comprende anche la dimensione gnoseologica. Rahner giunge a dire che tale assenso si può verificare anche nella situazione in

⁴³ *Ibidem*, p. 35; trad. it. pp. 40-41.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 36-37; trad. it. pp. 41-43.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 41; trad. it. p. 47. Uno svolgimento graduale di questa tesi si può leggere già nel 1966 in K. RAHNER, *Intellektuelle Redlichkeit und christlicher Glaube*. Un percorso convergente passa attraverso il riferimento alla «logica della decisione esistenziale» presente negli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola e meritevole, secondo Rahner, di valorizzazione in prospettiva teologico-fondamentale. Cfr. *infra*, parte III, cap. III, § 4.

⁴⁶ K. RAHNER, *Zur Situation des Glaubens*, pp. 41-42; trad. it. pp. 47-49. Dell'uomo storico in quanto «uomo degli esistenziali soprannaturali» ci siamo occupati *supra*, parte II, cap. I, § 3.

cui manchi un'adesione incondizionata a specifici dogmi (con una lacuna, dunque, dal versante della *fides quae*), sempre che non vi sia una loro negazione assoluta (in questo caso si parlerebbe di miscredenza).⁴⁷

Si può perciò avere certezza della fede, pur immersi in una forma diffusa del sapere che fa professione di provvisorietà e ipoteticità. Superfluo dire che l'argomentazione di Rahner regge e persuade nella misura in cui si accolgono i presupposti che reggono l'intera sua costruzione. Essi si riflettono, evidentemente e coerentemente, sulla sua teologia della fede e sull'elaborazione di temi quali quelli che stiamo affrontando. Non è ovviamente il caso di discutere qui tali presupposti.

Piuttosto notiamo che nelle pagine percorse non si nomina la concupiscenza gnoseologica, per quanto il quadro delineato di non-integrabilità adeguata delle conoscenze, di inevitabilità del pluralismo, di necessità di porre in atto la sopportazione si lasci agevolmente ricondurre a quanto già sappiamo della realtà così designata. Dalla fine degli anni Settanta l'espressione tende in effetti a eclissarsi, probabilmente perché essa ha ormai svolto ampiamente il compito euristico ed ermeneutico assegnatole, senza peraltro incontrare favore nell'ambiente teologico (difficile dire se per l'eccessiva ricercatezza, per ignoranza teologica dilagante o per incomprensione della posta in gioco). Rahner ha ormai ben chiaro

⁴⁷ K. RAHNER, *Zur Situation des Glaubens*, p. 45; cfr. inoltre pp. 42-47; trad. it. p. 52 e pp. 49-54. Ben più complessa è l'argomentazione qui riassunta, che viene presentata come risposta all'obiezione per cui Rahner avrebbe eluso, nella sua ri-affermazione della possibilità dell'assenso assoluto, la dimensione del tutto decisiva della *fides quae*, quasi riducendo la fede alla sola *fides qua* e aggrappandosi a una «sublime ontologia esistenziale» priva di dimensione storica: *ibidem*, pp. 42-43; trad. it. pp. 49-50. A parer nostro, la risposta di Rahner, appoggiata peraltro all'insegnamento conciliare, indica la via del 'purché non vi sia negazione colpevole e assoluta'; la si comprende come indicazione generale, tesa a ribadire che può sussistere fede salvifica anche in mancanza di alcune condizioni. Rimane certo tutta la complessità del problema di una composizione o integrazione, pur consapevolmente parziali, da tentare volta per volta tra *fides quae* e *scientia quae*. Che è precisamente il problema indicato da Rahner come caratteristico dell'odierna situazione di concupiscenza gnoseologica. Lo scivolamento di Rahner per una 'soluzione' sul versante della *fides qua* è in questo senso evidente. Si noti tuttavia che in un contributo del 1982 Rahner ritorna sulla distinzione tradizionale tra *fides qua* (atto di fede) e *fides quae* (contenuto della fede) che a prima vista - sostiene - sembra chiara, mentre in realtà pone molti problemi e merita di essere riconsiderata alla luce di una sensibilità modificatasi: si pensi ad esempio al riconoscimento ormai diffuso della presenza di fede salvifica in uomini diversissimi e professanti contenuti di fede pure differenti e si immagini, ad esempio, la rilevanza ecumenica di una posizione più articolata su questo tema. Cfr. K. RAHNER, *Glaubensakt und Glaubensinhalt*.

il problema additato tramite quel termine 'fuori moda' e può anche rinunciare perlopiù all'uso dello strumento concettuale scovato anni prima nel *Gedankenarsenal* della tradizione teologica.⁴⁸ Ma lo strumento non viene affatto sconfessato. Anzi, esso viene sino alla fine dichiarato il più adatto per interpretare teologicamente l'odierno rapporto tra teologia e scienze naturali, «per quanto la cosa possa suonare singolare in un primo momento».⁴⁹

5. La gerarchia delle verità

Comunque la si designi, è chiaro che la forma odierna del non-sapere richiede una concentrazione teologica e pastorale su pochi obiettivi precisi. Potremmo dire che al centro dell'interesse deve essere posta la questione del 'sistema della fede',⁵⁰ teorica-mente ed esistenzialmente decisivo per il singolo e per l'intera comunità ecclesiale. Secondo l'autore va ricalibrato e ripensato, va ricondotto alle linee essenziali mediante un processo di stilizzazione che può appoggiarsi anche all'autorevole indicazione conciliare della «gerarchia delle verità».

Risale all'immediato post-Concilio la sottolineatura rahneriana dell'importanza del cenno contenuto nella *Unitatis redintegratio* al n. 11, là dove si ricorda ai teologi impegnati nel dialogo ecumenico che esiste appunto un 'ordine' o 'gerarchia' delle verità nella dottrina cattolica, determinato dal diverso legame che esse intrattengono con il fondamento della fede cristiana.⁵¹ Lo

⁴⁸ Cfr. K. RAHNER, *Randbemerkungen zum geistigen Pluralismus*, p. 749. Il fatto che nella riflessione la categoria continui a operare in quanto tale risulta evidente anche da uno degli ultimi interventi (febbraio 1984), K. RAHNER, *Erfahrungen eines katholischen Theologen*.

⁴⁹ «So merkwürdig es zunächst auch klingen mag». Cfr. K. RAHNER, *Zum Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie*, p. 65; cfr. inoltre pp. 65-72; trad. it. p. 76 e pp. 76-84.

⁵⁰ Così in K. RAHNER, *Zur Situation des Glaubens*, p. 29; trad. it. pp. 33-34. Per le necessarie precisazioni si veda *supra*, parte III, cap. II, § 4.

⁵¹ Nel testo latino: «In comparandis doctrinis [theologi catholici] meminerint existere ordinem seu 'hierarchiam' veritatum doctrinae catholicae, cum diversus sit earum nexus cum fundamento fidei christianae» (DH 4192). Nell'elenco dei temi che il Vaticano II avrebbe sollecitato per l'approfondimento teologico – presentato da Rahner nel 1966 – compare «il senso e il significato del discorso riguardante una gerarchia delle verità della Rivelazione»: K. RAHNER, *Die Herausforderung der Theologie durch das Zweite Vatikanische Konzil*, pp. 27-28; trad. it. pp. 27-29 (cit.*). Presenta una valutazione

studioso estende la portata del richiamo e gli fa assumere una valenza cruciale proprio in riferimento alla situazione gnoseologica della fede nel contesto odierno. La ricostruzione paziente di una *Rangordnung* oggettivamente e soggettivamente plausibile viene presentata insomma come momento sostanziale non solo della necessaria semplificazione della fede,⁵² ma anche dell'auspicata teologia «riduttiva» (*reduktive*) – anziché ulteriormente esplicativa –, la quale dovrebbe sempre più riportare le molteplici affermazioni della fede ecclesiastica «al nucleo [*Kern*] semplice, originario (per quanto si medi storicamente) della fede cristiana».⁵³ O, meglio: alla realtà originaria della fede, cui il Concilio stesso intende anzitutto rinviare quando parla di gerarchia delle verità. Secondo Rahner, infatti, l'espressione indica

«un'unità originaria ordinata, data dalla realtà stessa della fede, un'unità interiore, che dona alle singole affermazioni di fede la loro comprensibilità e assegna loro la diversificata importanza che hanno in sé e per la vita del cristiano. La realtà della fede ha *in sé stessa* un centro interiore, un principio generativo e da lì deriva la forma strutturata delle verità di fede, la loro 'gerarchia' [*die Strukturiertheit der Glaubenswahrheiten, ihre 'Hierarchie'*]».⁵⁴

Solo se si riesce a cogliere questo «centro della fede» – *Mitte des Glaubens* è anche il titolo del limpido scritto del 1971 che stiamo citando –, solo se il centro del mondo e dell'esistenza è

del peso inedito assunto dalla non nuova dottrina il contributo di O. CULLMAN, *Einheit in der Vielfalt im Lichte der 'Hierarchie der Wahrheiten'*.

⁵² Alla metà degli anni Sessanta risalgono sia le annotazioni sulla semplicità della fede contenute nello *Handbuch der Pastoraltheologie*, II/1, pp. 142-145, sia le pagine rahneriane di *Einfachheit des Glaubens* (1965), dove tra l'altro si legge: «Un radicamento esistenzialmente più profondo della fede [*Eine existentiell tiefere Verwurzelung des Glaubens*] nel terreno del *Dasein* significa anche, necessariamente, una concentrazione semplificante dei contenuti della fede [*eine vereinfachende Konzentration der Glaubensinhalte*], non nel senso di un rifiuto o eliminazione di queste o quelle proposizioni, quanto piuttosto nel senso di una disposizione prospettica e di una ripartizione del loro peso sulla base dell'importanza esistenziale [*im Sinne einer Perspektivierung und existentiell wertenden Gewichtsverteilung*]» (*ibidem*, p. 69; cfr. inoltre pp. 64-71).

⁵³ Cfr. K. RAHNER, «Theologiegeschichte», pp. 1317-1318; trad. it. col. 344*. Si noti com'è sempre rimarcata la consapevolezza della storicità della rivelazione e della fede, che sta a fondamento della coscienza della storicità della teologia. Una storicità che Rahner mantiene ben lontana dal malinteso dello storicismo, come emerge chiaramente in *Grundsätzliche Bemerkungen zum Thema*, che menziona anche la dottrina conciliare della «gerarchia delle verità», leggendovi un'autorevole legittimazione a distinguere – sempre 'all'interno' del dogma considerato immutabile – tra il nucleo della fede e i singoli, molteplici dogmi sviluppatasi nel corso della storia.

⁵⁴ K. RAHNER, *Mitte des Glaubens*, p. 498.

riconosciuto nel Dio trinitario, allora diviene 'ragionevolmente' (*'vernünftig'*) credibile «l'intero, articolato e plurale, di questa fede» (*das artikulierte und plurale Ganze dieses Glaubens*) e insieme accettabile «l'autorità formale della Scrittura e della Chiesa». ⁵⁵

Già da questa sintetica presentazione del tema si avverte l'intreccio indissolubile delle due dimensioni implicate, la oggettiva e la soggettiva. Ed è proprio intorno alla loro integrazione, non scontata e del tutto indispensabile soprattutto nella situazione odierna, che si concentra la gran parte delle considerazioni di Rahner, a partire da quanto egli scrive nel saggio *Der Glaube des Christen und die Lehre der Kirche* (1972) che più volte abbiamo incontrato. ⁵⁶ Con una variante significativa nello scritto più articolato e specifico che il gesuita dedica all'argomento, intitolato precisamente *Hierarchie der Wahrheiten* (1982), in cui troviamo la coppia oggettivo/esistativo. ⁵⁷

Procediamo con ordine, raccogliendo da una serie di riferimenti i segnali di un interesse che dall'immediato post-Concilio si mantiene vivo sino alla fine. Nel saggio pubblicato nel 1972 si ribadisce la legittimità e l'importanza di quella che si può chiamare *Individualgestalt des Glaubens* («forma individuale della fede»), attribuendola non soltanto a singoli credenti, ma anche a gruppi ecclesiali o a singole Chiese in determinati momenti della storia. ⁵⁸ L'affermazione della *Unitatis redintegratio* consente, infatti, di distinguere il nucleo vero e proprio, discriminante, dell'insieme strutturato delle verità e i settori periferici che possono essere ignorati dal singolo senza che vi sia colpa e persino per «un'indifferenza legittima» (*eine berechtigte Gleichgültigkeit*) verso una qualche dottrina ecclesiastica. ⁵⁹ Rahner giunge a presentarla come una sorta di 'legittima difesa', motivata dall'impossibilità di assimilare esistenzialmente tutto ciò che fa parte della dottrina ufficiale della Chiesa, ma al contempo rimarca un

⁵⁵ SW 26, pp. 499-503, qui p. 499.

⁵⁶ K. RAHNER, *Der Glaube des Christen und die Lehre der Kirche*, pp. 276-285; trad. it. pp. 367-379.

⁵⁷ K. RAHNER, *Hierarchie der Wahrheiten*, pp. 163-168; trad. it. pp. 226-233.

⁵⁸ K. RAHNER, *Der Glaube des Christen und die Lehre der Kirche*, p. 279; trad. it. p. 371.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 276; cfr. inoltre pp. 262-267, 272-278; trad. it. pp. 366 e 350-356, 362-371. Ma si veda l'implicita autocritica, in riferimento a questa tesi non ovvia, in *Hierarchie der Wahrheiten* (pubblicato dieci anni dopo), pp. 163-164; trad. it. pp. 226-228.

secondo elemento: la molteplicità dei contenuti della fede viene attinta – aggiunge il gesuita – con un atto di fede originario e unitario che si dirige sempre incontro all'unica realtà della fede, ricerca sempre l'immediata relazione con Dio, essendo sorretto dallo Spirito stesso di Dio. Il che comporta due conseguenze: da un lato, se i cosiddetti 'oggetti della fede' non sono inseriti in questo movimento complessivo (detto altrimenti: se la *fides quae* rimanesse estranea alla *fides qua*), essi possono sì essere conosciuti, ma non costituiscono «momenti della fede reale»; dall'altro lato, occorre parlare di un «processo di assimilazione» delle articolazioni oggettive della fede, che è storico e mai del tutto concluso sia nell'individuo sia nella comunità credente.

In sostanza la dottrina conciliare consentirebbe di guardare serenamente al divario non colmabile (tanto più in un tempo di accentuato pluralismo) tra la propria, legittima *Individualgestalt des Glaubens* e l'insegnamento ufficiale della Chiesa. Con le parole dell'autore:

«Il singolo credente non ha bisogno d'aver già assimilato e articolato positivamente nel proprio atto di fede originario tutto ciò che c'è oggettivamente nella fede della Chiesa. Egli ha tuttavia la fede della Chiesa, perché anch'essa – per e nonostante tutta la sua articolazione immensa e multiforme – vive, esattamente come quella del singolo, grazie a quest'unico atto fondamentale, nel quale un uomo si affida, sperando e amando, al Dio che si autocomunica». ⁶⁰

Altrove Rahner, senza peraltro smentire la linea appena illustrata, appare però più incline a riconoscere la complessità del problema. Basti scorrere il saggio *Glaubensbegründung heute*, di poco posteriore, in cui diventa ancor più pregnante l'assunzione dell'odierna situazione gnoseologica della fede. Conviene sostare sul passaggio fondamentale:

«Per quanto riguarda la motivazione della fede, la situazione descritta impone anzitutto di concentrarsi su ciò che nel cristianesimo e nella rivelazione è originario. Il Concilio Vaticano II ha giustamente parlato di una gerarchia delle verità, anche se non ha detto con precisione che cosa si debba intendere con tale espressione. È facilissimo riconoscere se una singola proposizione di fede si trova più o meno lontana o vicina al centro fondamentale della fede cristiana. In questo senso l'idea di una

⁶⁰ K. RAHNER, *Der Glaube des Christen und die Lehre der Kirche*, p. 279; trad. it. p. 371*.

gerarchia oggettiva delle verità non crea alcuna difficoltà. Invece dovremmo riflettere di più e più intensamente sulla gerarchia soggettiva della verità, anche se, in fondo, ambedue sono così legate tra di loro che rinviano congiuntamente alla rivelazione originaria. Infatti che altro può fare l'uomo nella sua situazione di 'concupiscenza gnoseologica' se non ritrarsi verso questo centro originario, dinanzi alla sterminata massa di sapere che non si lascia né elaborare né sintetizzare? Deve esistere un centro del genere, al quale io mi possa sostanzialmente appoggiare e a partire di qui riesca ad accogliere tranquillamente l'interezza del cristianesimo, senza aver prima raggiunto quella sintesi compiuta, non più possibile oggi, tra tutte le verità di fede – anche quelle secondarie – e il sapere moderno, come pure la mentalità odierna». ⁶¹

Tralasciamo per il momento l'asserita facilità di stabilire una gerarchia oggettiva delle verità e occupiamoci di nuovo del versante soggettivo, certo inseparabile dall'altro. Dovrebbe cadere da questa parte, secondo il teologo, il peso maggiore della riflessione in una condizione epocale di concupiscenza gnoseologica. Il cristiano ha infatti urgente bisogno di sapersi appoggiato al centro della rivelazione per poter abbracciare l'interezza della fede. È preclusa la strada di un accertamento previo della fondatezza di tutte le singole affermazioni, della loro coerenza reciproca e della loro compatibilità con quanto proviene da altri saperi. È divenuta impossibile una sintesi 'diretta'. Resta perciò la via 'indiretta', che passa attraverso il consapevole riposizionamento al centro stesso della fede personale ed ecclesiale.

Inteso in questo modo, con una prevalente attenzione al versante soggettivo (non soggettivistico), il cenno conciliare avvalorerebbe il punto di partenza antropologico nella motivazione della fede. ⁶² Uno dei cardini del progetto teologico rahneriano si troverebbe dunque riflesso nella dottrina della gerarchia delle verità. Più precisamente lo studioso sostiene che occorre riportarsi all'esperienza della rivelazione o, se si preferisce, all'esperienza di Dio possibile a ogni uomo in virtù della rivelazione trascendentale di Dio stesso, scoprendo in questo modo la corrispondenza vitale, la consonanza anche personale con la *fides quae* professata dalla Chiesa. Per questa via, si può «stabilire una valida gerarchia delle verità di fede»: valida (*gültige*), s'intende, soggettivamente e oggettivamente. ⁶³

⁶¹ K. RAHNER, *Glaubensbegründung heute*, pp. 22-23; trad. it. pp. 26-27*.

⁶² *Ibidem*, pp. 24-25; trad. it. pp. 27-28.

⁶³ *Ibidem*, p. 25; trad. it. pp. 28-29.

L'argomentazione di Rahner procede con linearità, nello svolgimento coerente dei consueti presupposti (*in primis* la realtà dell'autocomunicazione del Dio trinitario).⁶⁴ Ma, come abbiamo anticipato, emerge una consapevolezza più acuta della complessità del problema. Immediatamente dopo essere approdato all'affermazione appena citata, il teologo riconosce la persistenza di una diastasi insuperabile e non priva di difficoltà:

«Naturalmente tra l'insegnamento dottrinale che proviene dall'esterno riguardo a Dio, all'uomo e alla storia della salvezza, da un parte, e l'intima esperienza interiore di fede del singolo vi sono una certa diastasi, una certa differenza e tensione che non si lasciano superare [*aufheben*]». ⁶⁵

Da che cosa deriva un tale divario 'naturale' tra la dottrina proposta dall'esterno e la genuina esperienza personale delle medesime realtà? Si noti che la diastasi si manifesta non soltanto come «differenza», bensì anche come «tensione». Come spiegare dunque le dissonanze che pure si registrano? L'autore individua due ragioni: anzitutto, la strutturale insufficienza della coscienza finita e soggettiva, che è incapace di sviluppare l'intero contenuto della fede cristiana a partire da quel centro e da quell'esperienza sorretta dalla grazia di cui s'è detto; in secondo luogo, l'epocale debolezza denominata concupiscenza gnoseologica, per la quale «molte cose provenienti dall'esperienza e dalla conoscenza» si sottraggono a una sintesi positiva, a una composizione soddisfacente delle une con le altre.⁶⁶

La complessità del problema si coglie precisamente se si sosta su questa seconda ragione. Pare di trovarsi in presenza di un circolo vizioso: è la situazione di concupiscenza gnoseologica a consigliare la retrocessione verso il nucleo della fede per recuperare la sua interezza ed è la medesima concupiscenza a impedire che questo accada senza lasciare differenze e tensioni tra la forma oggettiva e la forma soggettiva del sapere della fede.

Non stupisce questa sorta di circolo vizioso, corrispondente in realtà alla fisionomia disorientante, sfuggente della concupiscenza gnoseologica: di per sé essa spinge a cercare soluzioni per il proprio

⁶⁴ È di fatto questo per Rahner «il centro autentico e unico» del cristianesimo, al quale perviene una riflessione non superficiale riguardo alla gerarchia delle verità nel contesto del Vaticano II. Cfr. K. RAHNER, *Erfahrungen eines katholischen Theologen*.

⁶⁵ K. RAHNER, *Glaubensbegründung heute*, p. 25, trad. it. p. 29*.

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 25-27; trad. it. pp. 29-31.

superamento e insieme non promette e non permette *in statu viae* alcuna integrazione definitivamente pacificata.⁶⁷ Con una conseguenza rilevante dal punto di vista pastorale: il riconoscimento di questa situazione non può che indurre alla prudenza, quando si valuti l'effettiva adesione alla fede della Chiesa ovvero a singole affermazioni magisteriali.⁶⁸ Nella condizione odierna, sostiene il teologo, risulta d'importanza discriminante il fatto che l'esistenza sia fondata su quel nucleo vitale del cristianesimo, su quella «realtà originaria della fede» (talvolta poco sottoposta a riflessione), alla quale una rinnovata mistagogia dovrebbe continuamente impegnarsi a richiamare coloro che si professano cristiani.⁶⁹

L'elaborazione di Rahner prosegue nei primi anni Ottanta, accentuando la rilevanza della situazione della fede. Occorre tenerne conto per il modo in cui viene presentata la gerarchia oggettiva delle verità, che deriva – si precisa – «dalla permanenza della rivelazione cristiana e dalla differenza oggettiva delle realtà di fede»; essa poi regola di fatto l'«altra» gerarchia, sin qui definita soggettiva, che risulta da una triplice serie di circostanze, cioè «l'ora storica, in cui un uomo deve vivere», la sua indole personale e la sua vocazione.⁷⁰

Per entrambi i versanti, una sorta di punto d'arrivo nel percorso rahneriano è costituita dal contributo *Hierarchie der Wahrheiten*, pubblicato nel 1982, nel quale lo studioso ritorna più ampiamente su questa «sollecitazione che non andrebbe tralasciata» del Concilio, sollecitazione destinata a incidere ancora a lungo, a suo parere, sulla teologia e sulla pastorale.⁷¹ Rahner ricostruisce la vicenda conciliare che condusse alla sua introduzione nel Decreto sull'ecumenismo e ricorda la preoccupazione del proponente (l'arcivescovo di Gorizia, Andrea Pangrazio) di scongiurare da subito una possibile, falsa interpretazione della

⁶⁷ D'altra parte, per comprendere l'ineliminabilità storica delle tensioni che accompagnano la strutturazione di una qualunque gerarchia, basta rileggere le pagine dedicate da Rahner alla rappresentazione del pluralismo irriducibile e della persistente ricerca di una *Rangordnung* in *Theologie der Macht*. Cfr. *supra*, parte II, cap. II, § 2.

⁶⁸ K. RAHNER, *Glaubensbegründung heute*, pp. 23, 27-28; trad. it. p. 27 e pp. 31-32.

⁶⁹ *Ibidem*, pp. 27-28; trad. it. pp. 31-32. K.P. FISCHER, in particolare, approfondisce il ruolo della mistagogia nella teologia e nella spiritualità dell'autore e la sua fondamentale ispirazione ignaziana. Cfr. K.P. FISCHER, *Gotteserfahrung*, pp. 24-134.

⁷⁰ Cfr. K. RAHNER, *Eine Theologie*, p. 110; trad. it. p. 150.

⁷¹ K. RAHNER, *Hierarchie der Wahrheiten*, p. 163; cfr. pp. 163-168; trad. it. p. 226* e pp. 226-233.

dottrina: l'esistenza di una gerarchia delle verità non toglie che tutte le verità rivelate vanno credute con la medesima fede teologica, senza acconsentire a forme di noncuranza o indifferenza verso verità che si troverebbero 'lontane' dal «fondamento» (quale esso sia, non è peraltro detto nella *Unitatis redintegratio*).⁷²

Una giusta precauzione, secondo il gesuita, che non elimina però una difficoltà. È chiaro infatti che la fede in quanto atto umano (*fides qua*) non si rapporta nel medesimo modo a tutte le verità di fede e in questo senso interviene a strutturare anche la gerarchia della *fides quae*. La difficoltà merita dunque un'ulteriore riflessione. Essa viene scandita in due momenti, l'uno dedicato alla questione del fondamento e l'altro alla gerarchia ora detta «esistentiva» (*existentielle*) delle verità.

Riguardo al fondamento, imprecisato dal dettato conciliare, appare chiaro che si identifica con quelle verità della fede «su cui tutto il resto poggia» e che non sono riconducibili propriamente ad altre verità; verità «fondamentali», appunto, che si trovano però diversamente formulate.⁷³ Si aprirebbe a questo punto l'ampio capitolo delle 'formule brevi della fede', riguardo alle quali è noto l'interesse costante di Rahner, testimoniato in particolare dall'epilogo breve del *Grundkurs des Glaubens*.⁷⁴ Basti qui segnalare che, quando il Vaticano II parla di «fondamento», allude evidentemente a quanto esprime il Simbolo apostolico; ma altre professioni di

⁷² *Ibidem*, pp. 163-164; trad. it. pp. 226-228. Forse possiamo cogliere uno spunto autocritico nel riferimento all'indifferenza, se ricordiamo la difesa di una certa «indifferenza legittima» nello scritto, stilato dieci anni prima, K. RAHNER, *Der Glaube des Christen*, p. 276; trad. it. p. 366.

⁷³ K. RAHNER, *Hierarchie der Wahrheiten*, p. 164; trad. it. p. 228.

⁷⁴ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, pp. 422-432; trad. it. pp. 569-582. L'epilogo del volume, pubblicato nel 1976 e costituito da una presentazione e da tre formule brevi (teologica, antropologica, futurologica), non è un caso isolato; basti vedere i due saggi dedicati all'argomento che accompagnano la riedizione del *Grundkurs* in SW 26: *Die Forderung nach einer 'Kurzformel' des christlichen Glaubens*, e *Reflexionen zur Problematik einer Kurzformel des Glaubens*. Nello stesso volume si veda anche *Mitte des Glaubens* del 1971, dedicato alla gerarchia delle verità e inclusivo di tre formule brevi, qui denominate «theologische», «soziologische» e «futurologische» (SW 26, pp. 504-505). Utile la lettura delle poche e incisive pagine – anch'esse datate 1971 – *Sachliche Schwerpunkte der heutigen Verkündigung*, in cui Rahner invita a ripensare il linguaggio della predicazione in riferimento a quattro temi (a dir poco) centrali, oggi comprensibili a fatica nella formulazione classica, vale a dire Dio, Gesù Cristo, il senso dell'esistenza umana e la Chiesa (in SW 26, pp. 507-510). Per il 'genere dogmatico' (dipendente dalle condizioni odierne di pluralismo e dalla necessità di concentrazione del *Credo*) e per le 'implicazioni teologiche' di tali formule brevi si trovano pregevoli osservazioni in M. SKEB, *Karl Rahners Kurzformeln des Glaubens*.

fede – precisa lo studioso – sono comparse prima e dopo la sua diffusione e altre sono legittimamente formulabili nel contesto odierno, se l'intento è quello di consentire la reale comprensione dei contenuti della fede, tutt'altro che scontata.⁷⁵

Una pluralità di formule è insomma sempre esistita e ciascuna d'esse porta il marchio della situazione in cui è nata; tanto più la si deve attendere oggi, nel pluralismo delle condizioni d'annuncio del vangelo e nel pluralismo delle teologie entro le quali necessariamente le formule di fede vengono concepite.⁷⁶ Constatiamo, dunque, che la presunta facilità di stabilire una gerarchia oggettiva delle verità fa i conti anch'essa con una serie di variabili, quando si passi a una formulazione che pretenda d'essere degna di fede ed efficace.

Variabili ancor più numerose sono ovviamente connesse alla strutturazione della «gerarchia esistente delle verità» o, meglio, 'delle' gerarchie esistenti, dalla cui pluralità deriva non solo la possibilità di delineare una *storia* dei dogmi, ma anche l'effettiva esistenza di spiritualità differenti, di forme molteplici di pietà popolare; da essa deriva pure la libertà riconosciuta al singolo cristiano di fronte ad alcuni insegnamenti e usi ecclesiastici (l'esempio addotto è il pronunciamento di Paolo VI sul tema delle indulgenze).⁷⁷ Fermo restando il fatto che ciascuna gerarchia esistente deve sempre concepirsi in relazione alla gerarchia oggettiva delle verità, deve lasciarsi orientare e anche correggere da essa.

Ma la circostanza che si diano configurazioni per così dire 'personalizzate' o 'sitate' della fede ha un rilievo tutt'altro che trascurabile e meriterebbe d'essere valorizzata per comprendere meglio anche il presente della fede nel mondo occidentale. Il bisturi del fine teologo affonda qui con precisione assoluta, toccando la questione del cambiamento nelle «plausibilità» che stanno alla base della decisione di credere.⁷⁸ Plausibilità che mutano a

⁷⁵ K. RAHNER, *Hierarchie der Wahrheiten*, pp. 164-165; trad. it. pp. 228-230. L'interpretazione del «fondamento» qui offerta si mantiene sul piano delle formulazioni della fede, mentre altrove punta direttamente alla *res* affermata, come accade ad esempio in K. RAHNER, *Theologie und Anthropologie*, dove viene identificato con il «nucleo della realtà salvifica e rivelata», cioè Dio stesso come grazia increata (*ibidem*, pp. 52-53; trad. it. pp. 57-58).

⁷⁶ *SW* 26, pp. 423-426.

⁷⁷ K. RAHNER, *Hierarchie der Wahrheiten*, pp. 165-167; trad. it. pp. 230-231.

⁷⁸ *Ibidem*, pp. 167-168; trad. it. pp. 232-233.

seconda dei tempi, dei luoghi e persino delle biografie personali, e talora sono riconducibili a una qualche inclinazione epocale. Se si volesse guardare in questa direzione, suggerisce l'autore, si coglierebbe la propensione dei contemporanei ad accettare come ovvio l'assunto dell'amore al prossimo e dell'impegno sociale e la tendenza ad appoggiarsi a questo nucleo per l'eventuale approfondimento della fede.

Molte sono dunque le modalità con cui Rahner esprime la necessità e insieme la difficoltà di stabilire una gerarchia che valga tanto oggettivamente quanto soggettivamente. L'impresa in realtà si presenta come una vera e propria sfida (o «agone», se volessimo riecheggiare il linguaggio del Tridentino), nella quale onestà vuole – come abbiamo visto – che si tenga conto del persistente divario e delle tensioni tra *Individualgestalt* della fede e insegnamento ufficiale della Chiesa, che non si tralasci di considerare il cambiamento di posizione e di plausibilità delle verità nel corso della storia e che non si sottovalutino i problemi che si affacciano oggi sia sul versante soggettivo sia sul versante oggettivo, versanti peraltro inseparabili l'uno dall'altro.

Comunque si vogliano nominare i nuovi punti critici nella conformazione comune del sapere della fede, è legittimo concludere che la fatica spesa per individuare una gerarchia delle verità valida e persuasiva dipende anch'essa, in ultima analisi, dal passaggio da una situazione di pluralità a una condizione di pluralismo gnoseologico e teologico che il gesuita non teme di definire concupiscente, con tutti i risvolti del caso.

La teologia in situazione di concupiscenza gnoseologica

Ci siamo sin qui occupati di quella che lo stesso teologo chiama «situazione gnoseologica della fede».¹ Ma che cosa accade alla teologia? Come rappresentare la situazione gnoseologica e propriamente epistemologica che la caratterizza?

Il punto di partenza ineludibile si è già affacciato nella nostra ricerca: occorre riconoscere che l'esercizio della teologia è contrassegnato dalla storicità ed è una storicità marchiata 'anche' dal peccato, grembo di una teologia la quale risulta 'anche', inevitabilmente, una teologia di peccatori, strutturalmente limitata e travagliata dall'influsso della concupiscenza.² Si tratta di un dato volentieri trascurato o sottaciuto nel passato e nel presente,³ eppure del tutto centrale in una condizione di concupiscenza gnoseologica dilagante.

Ma la consapevolezza ermeneutica della storicità della teologia fa emergere un'intera serie di dati che Rahner vaglia con attenzione negli anni postconciliari. Per immaginare la portata delle questioni implicate, basti qui menzionare due rilievi contenuti nell'esordio della voce «Theologie» in *Sacramentum mundi*.⁴

Il primo ricorda che il rapporto tra ragione teoretica e ragione pratica ha una sua storia, che non può mai essere adeguatamente ricompresa dalla ragione teoretica in un ritorno riflessivo; questo

¹ K. RAHNER, *Zur Situation des Glaubens*, p. 37; trad. it. p. 43.

² Cfr. *supra*, parte III, cap. I, § 2 e K. RAHNER, «Theologie», pp. 1307-1308; trad. it. coll. 220-221.

³ Non per caso nell'elenco dei temi proposti alla teologia dal Vaticano II il nostro autore colloca «la teologia del peccato nella Chiesa» e, immediatamente dopo, «la teologia della storicità della conoscenza della verità nella Chiesa e della fallibilità, anche essa data, di questa conoscenza»: cfr. K. RAHNER, *Die Herausforderung der Theologie*, p. 28; trad. it. p. 29*.

⁴ Ora anche in SW 17/2, pp. 1300-1311; trad. it. coll. 209-225.

significa che entrambe le dimensioni dell'unico sapere umano, pur mutando, andrebbero sempre mantenute nella loro unità e nella loro differenza insuperabile, senza indebite riduzioni all'uno o all'altro versante;⁵ ma comporta altresì il fatto che una figura corretta di teologia dovrebbe contemplare entrambe le logiche. Si ricorderà che Rahner si è trovato quasi 'costretto' ad accentuare il peso della ragione teoretica in una fase del confronto con Metz, fautore di un aggiornamento teologico nel segno della ragione pratica e della storia effettuale.⁶ Occorrerà verificare in che modo il nostro autore si adoperi per custodire l'interezza della ragione entro la propria figura di teologia nella difficile stagione delle tensioni inedite tra *fides* e *ratio*.

La seconda annotazione ricorda che il concetto stesso di scienza ha una storia, ossia incorre in rappresentazioni storicamente condizionate e mutevoli, e questo incide sulla comprensione che di sé e dei propri compiti hanno anche filosofia e teologia.⁷ Qual è dunque secondo Rahner la natura dell'autocomprensione che i due saperi hanno sviluppato nell'attuale fase storica, nel confronto che devono sostenere con le nuove scienze e con i nuovi modelli di scientificità?

Intorno alle due questioni ruoterà in sostanza l'intero nostro capitolo, nel tentativo di delineare i destini della teologia in situazione di concupiscenza gnoseologica. Ma esaminiamo anzitutto la mutazione intercorsa nel rapporto filosofia-teologia. Un punto cruciale e dolente nelle nuove tensioni tra razionalità e fede, nonché un luogo emblematico per comprendere la forma epocale in cui si manifesta la concupiscenza gnoseologica.

⁵ SW 17/2, p. 1301; trad. it. coll. 210-211.

⁶ Vi abbiamo dedicato ampio spazio occupandoci del progressivo distanziamento, consumatosi negli anni Sessanta, dalle posizioni di J.B. Metz: cfr. *supra*, parte I, cap. IV, §§ 1 e 2.

⁷ Cfr. K. RAHNER, «Theologie», p. 1301; trad. it. col. 211. Va notato che, pur difendendo costantemente la specificità della teologia, Rahner giunge a un'ammissione sempre più ampia dell'apporto tutt'altro che marginale offerto dagli altri saperi; si allontana progressivamente, dunque, dalla posizione espressa in K. RAHNER, *Das Selbstverständnis der Theologie vor dem Anspruch der Naturwissenschaften*, dove respingeva l'ipotesi che la teologia attingesse in qualche modo la propria autocomprensione dalle scienze, riconoscendo tuttavia l'utilità del dialogo interdisciplinare.

1. *Il pluralismo filosofico-teologico concupiscente*

Ci riportiamo brevemente alle pagine di *Zum heutigen Verhältnis von Philosophie und Theologie*, nelle quali abbiamo incontrato la valutazione più matura del significato del Vaticano I, definito «il concilio del pluralismo concupiscente nella dimensione della ragione teoretica» e raffrontato al Tridentino che del problema s'era occupato «nella dimensione della decisione morale». ⁸ Subito dopo questa comparazione, Rahner impiega alcune righe per chiarire che «il rapporto tra teologia e filosofia ha una storia autentica, recante sempre da capo inaspettatamente il nuovo» e prosegue precisando che essa è

«la storia di due realtà e la storia del loro rapporto vicendevole, per cui non esiste in questo mondo un'istanza superiore che diriga entrambe; è quindi una storia che non può essere pianificata e consiste nell'apertura della libertà, la quale a sua volta deve vivere 'in mezzo a' e 'in forza di' realtà plurali, non integrate le une con le altre». ⁹

Queste poche righe svolgono una funzione strategica nell'economia del contributo, dal momento che l'autore passa poi a considerare i riflessi del pluralismo gnoseologico sulla filosofia contemporanea e sulle sue relazioni con le altre specializzazioni scientifiche e con la teologia. La storia della filosofia ha prodotto insomma figure che non si lasciano più ricondurre alla fisionomia, almeno apparentemente unitaria, della filosofia studiata in gioventù dallo stesso Rahner. Vista dalla parte del teologo, la nuova situazione non può che creare disagio e il disagio si moltiplica se si bada al fatto che si deve ora fare i conti con altri 'rappresentanti' del sapere profano, con le nuove scienze naturali e sociali affrancatesi dalla subalternità alla filosofia. ¹⁰

È questo lo scenario appena delineato del pluralismo concupiscente che interessa non solo ciascuna disciplina, ma anche lo strutturarsi dei rapporti interdisciplinari. Per l'esercizio della teologia è anzitutto rilevante che si sia in presenza di una fase storica nuova nel rapporto tra filosofia e teologia stessa, caratteriz-

⁸ K. RAHNER, *Zum heutigen Verhältnis von Philosophie und Theologie*, pp. 78-79; trad. it. pp. 106-107. Cfr. *supra*, parte III, cap. I, § 4.

⁹ K. RAHNER, *Zum heutigen Verhältnis von Philosophie und Theologie*, p. 79; trad. it. p. 107*.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 79-84; trad. it. pp. 107-113.

zata da una complessità e da una moltiplicazione delle possibilità di conflitto e d'errore mai verificatasi in precedenza. La dualità tra le realtà tende insomma a tradursi in vero e proprio dualismo, tentato da modalità di estraniamento, di esclusione reciproca, di prevaricazione vicendevole.

a. «Philosophie und Theologie» prima del Vaticano II

Lo scritto appena presentato, limpido nell'impostazione, risale al 1971 e riflette la posizione che lo studioso ha maturato nel corso di un decennio.¹¹ Se si rileggono i due contributi dal titolo *Philosophie und Theologie* stesi all'inizio degli anni Sessanta, si nota un'interpretazione ben diversa, senza dubbio meno attenta ai tratti epocali che scolpiscono il volto della filosofia nella modernità e sono destinati a determinare la relazione tra i due saperi. È chiaro, d'altra parte, che il crinale del cambiamento coincide con la celebrazione del Concilio e con l'affrancamento dalla tutela della neoscolastica. Ma non questo soltanto: si rivela decisivo per il gesuita, ancora una volta, l'emergere della categoria interpretativa della concupiscenza gnoseologica, che transita dall'illustrazione generale del rapporto fede-scienza (così nello *Handbuch der Pastoraltheologie*)¹² alla connotazione del rapporto filosofia-teologia.¹³ Ma partiamo dai due interventi preconciliari.

Nella voce «Philosophie und Theologie», pubblicata nel *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Rahner si rifà alla distinzione tra natura e grazia – e dunque tra conoscenza naturale di Dio e rivelazione – per riaffermare la 'stima' teologica per l'impresa filosofica e più ampiamente per la ragione umana o, se si preferisce, per l'uomo intero che «anche in quanto pensante» è destinatario della rivelazione.¹⁴ Questa consapevolezza dovrebbe, da un lato,

¹¹ Non retrocediamo oltre, poiché il nostro intento non è la ricostruzione dei modelli rahneriani del rapporto filosofia-teologia, bensì la comprensione del tema del pluralismo filosofico-teologico concupiscente, per il quale possiamo attenerci a un sondaggio ben più limitato. Per il più ampio problema si trovano indicazioni preziose in K.H. NEUFELD, *La relation entre philosophie et théologie selon Karl Rahner*, e M. LUTZ-BACHMANN, *'Die Theologie bedarf der Philosophie'*.

¹² Cfr. *supra*, parte I, cap. I.

¹³ Questo conferma la nostra tesi, per cui la svolta dell'«ultimo Rahner», per quanto si manifesti anche nella rivisitazione del tema filosofia-teologia (come sostenuto da Y. TOURENNE, *La théologie du dernier Rahner*), è ancor prima e ancor più determinata dal recupero della tradizionale categoria teologica nell'inedita versione gnoseologica.

¹⁴ K. RAHNER, «Philosophie und Theologie», p. 757; trad. it. pp. 265-266.

impedire alla teologia d'assolutizzare sé stessa, dimenticando così che il «pluralismo» delle realtà non si presta ad essere ricondotto a unità «in maniera positiva e adeguata» da nessuna istanza d'ordine storico (il che non equivale – si precisa – a un avallo offerto alla teoria di una «doppia verità»); dall'altro lato, dovrebbe sconsigliare «una cattiva filosofia», nella quale non vi sia spazio per la filosofia della religione e la teologia naturale.¹⁵ Certo resta il problema dell'unità dei due saperi: la «pluralità» di filosofia e teologia comporta infatti che non sia sempre afferrabile storicamente una sintesi positiva delle due; in ogni caso – conclude l'autore – il filosofo e il teologo possono pur sempre rimettere la questione nelle mani dell'unico Dio, il «Dio della filosofia e della teologia», garante della loro unità ultima.¹⁶

Lo studioso si mantiene evidentemente nella linea dell'interpretazione tradizionale del Vaticano I e del riconoscimento della relativa autonomia della filosofia. Una filosofia che – si noti – continua ad essere declinata al singolare, così come accade per la teologia. Volutamente, poi, abbiamo segnalato l'uso di 'pluralismo' a proposito della molteplicità e multiformità del reale e, in parallelo, l'impiego di 'pluralità' riguardo alla relazione tra i due saperi: in un orizzonte teologico ancora rinviato di fatto a un'unica filosofia (quella «ad mentem Sancti Thomae», imposta dall'enciclica *Aeterni Patris* [1879] e ribadita dalla *Humani Generis* [1950])¹⁷, fatica ad emergere l'idea di un loro 'pluralismo' difficile da governare e talora apertamente conflittuale.

Elementi di affinità e di novità troviamo nell'altro contributo dal titolo *Philosophie und Theologie*, risalente al 1962 ma pub-

¹⁵ *Ibidem*; trad. it. pp. 266-267.

¹⁶ *Ibidem*, p. 759; trad. it. p. 269.

¹⁷ Sono da segnalare in proposito, per l'accuratezza della documentazione e della valutazione critica, gli studi di G. Colombo, ripubblicati nella raccolta G. COLOMBO, *La ragione teologica*: si tratta di *L'enciclica 'Aeterni Patris' e la teologia* (1983); *Filosofia e teologia nella 'Aeterni Patris'* (1981) e *La teologia manualistica* (1980). Merita d'essere notata una differenza interpretativa cospicua rispetto a Rahner: Colombo – come pure la *Fides et ratio* (cfr. n. 57) – insiste a più riprese sulla continuità tra Vaticano I e *Aeterni Patris* (che nel neotomismo indicherebbe l'alternativa praticabile per evitare il tradizionalismo/fideismo e il razionalismo, entrambi condannati nella *Dei Filius*), mentre Rahner, estimatore della 'modernità' del Vaticano I e critico della stagione seguente (cfr. *supra*, parte III, cap. I, § 4), vi leggerebbe probabilmente un malinteso, stante il fatto che per lui le porte aperte dalla *Dei Filius* non vanno richiuse con il ritorno a un modello di omogeneità, bensì attraversate, assumendo il dato del pluralismo, interpretandolo, individuando nuove vie di integrazione, che saranno comunque sempre «in avanti» e nel segno dell'asintote.

blicato nel 1965 nelle *Schriften zur Theologie*.¹⁸ Occorre accantonare – spiega Rahner – l'ipotesi di una sorta di «incontro tra due grandezze in origine estranee» (immagine, questa, suggerita in fondo dal Vaticano I)¹⁹ e superare la formula di una semplice coesistenza pacifica tra le due scienze. Ma come ripensare, allora, dal punto di vista teologico la loro unità e differenza?²⁰

L'affermazione centrale nella risposta di Rahner s'ispira nuovamente alla teologia della grazia che egli ha provveduto a rifondare nel tentativo di porre fine all'estrinsecismo manualistico.²¹ Ciò gli consente di sostenere la tesi seguente: nel modo in cui «la realtà concreta della grazia racchiude in sé la natura come momento *intrinseco* [als *inneres Moment*]», così «la filosofia è un momento intrinseco alla teologia».²²

Ma a questo punto l'interrogativo si acuisce: come può la filosofia mantenersi tale, nella sua riconoscibile autonomia e nella sua inerenza al pensare teologico? La questione è evidentemente complessa. Lo studioso vi fa fronte alludendo probabilmente – questa la nostra tesi – allo schema hegeliano che abbiamo visto comparire in *Theologie der Macht*.²³ Questa scelta non lascerebbe

¹⁸ K. RAHNER, *Philosophie und Theologie*; trad. it. *Filosofia e teologia*.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 216-217; trad. it. pp. 138-139 (cit.*). Non è ancora avvenuta la svolta nella rilettura della *Dei Filius*, da noi esaminata *supra*, parte III, cap. I, § 4.

²⁰ L'autore sottolinea costantemente la prospettiva teologica del proprio interesse per la filosofia. Non stupisce dunque che il teologo proponga sempre come punto di partenza la dottrina teologica sulla relazione tra natura e grazia. Questo non esime evidentemente Rahner da una serie di critiche, che puntano soprattutto sul nodo della riconosciuta autonomia della filosofia. Per una prima introduzione al dibattito rimandiamo emblematicamente, da un lato, a K.H. Neufeld, sostenitore della tesi per cui l'autonomia della filosofia rimarrebbe affermazione indubitabile e costante in Rahner pur con sfumature diverse (K.H. NEUFELD, *La relation entre philosophie et théologie selon Karl Rahner*), e, dall'altro lato, a H. Verweyen, assertore dell'impossibilità di una filosofia metodologicamente autonoma una volta ammesso l'esistenziale soprannaturale rahneriano (H. VERWEYEN, *Botschaft eines Toten?*, pp. 153-160, in risposta anche alle critiche avanzate a una sua precedente pubblicazione dal già citato A. RAFFELT, *Pluralismus – ein Plädoyer für Rahner und eine Bemerkung zur Sache*).

²¹ Cfr. *supra*, parte II, cap. I, § 3.

²² K. RAHNER, *Philosophie und Theologie*, p. 217; trad. it. pp. 139-140. Per questa stessa ragione Rahner manifesta perplessità sull'organizzazione 'latina' degli studi teologici, che prevede alcuni anni di filosofia prima della teologia, suggerendo un allineamento estrinseco delle due e lasciando intendere in un certo senso la possibilità per il teologo d'essere oggi altrettanto bene filosofo; ciò peraltro non significa – precisa immediatamente l'autore – che si contesti la possibilità di «una filosofia relativamente autonoma e indipendente», né che si neghi in linea di principio un *duplex ordo cognitionis*. Cfr. K. RAHNER, *Neue Ansprache der Pastoraltheologie an die Theologie als ganze*, p. 140 nota 25; trad. it. p. 178.

²³ Cfr. *supra*, parte II, cap. II, § 2.

stupiti, dopo aver molte volte constatato che la rivisitazione della dialettica servo-padrone costituisce un passaggio cruciale nella maturazione interpretativa dei temi del pluralismo e della concupiscenza.²⁴ Ebbene, Rahner illustra in questi termini il rapporto filosofia-teologia nel saggio del 1962, elaborato dunque in stretta contiguità con la riflessione dedicata al potere:

«Ma è necessario comprendere che la teologia distanzia da sé questo momento intrinseco alla sua propria essenza e in che modo questo avviene, come essa gli conferisce una propria autonomia e soltanto così lo può rendere condizione reale della sua propria essenza. E sta qui la difficoltà: l'indispensabile *ancilla theologiae* può essere tale solo se è in sé stessa contemporaneamente *domina* e l'una cosa non è una vocazione accessoria dell'altra, che è la signoria, bensì questa signoria è anzitutto fatta per prestare servizio alla teologia».²⁵

Si tratterebbe di un modo curioso d'esprimere l'ancillarità della filosofia, se non si pensasse a quella forma di libero depotenziamento del potere, per sé incline alla prevaricazione, al quale in *Theologie der Macht* si dà il nome di servizio.²⁶ Se si mantiene in filigrana quella rappresentazione, si comprende forse meglio come la filosofia possa svolgere la propria «indispensabile» funzione ancillare nell'intera sua forza e grazie a essa, senza mortificare sé stessa e senza annichilire l'altro da sé. A meno che Rahner voglia semplicemente richiamare qui il tentativo prodottosi con l'apologetica manualistica, nella quale una filosofia veramente «amica» (perché preparata *ad hoc*), pur restando separata e dunque *domina*, poteva rendere il proprio servizio alla teologia senza prevaricare, a differenza di altre filosofie della modernità.²⁷ Interpretazione possibile anch'essa, forse meno plausibile se si osservano gli sviluppi della questione.

Rispetto alle pagine contemporaneamente dedicate al potere, che non possono in ogni caso essere ignorate per le indubbie tangenze di vocabolario, emerge una differenza interessante: non c'è traccia qui di un possibile conflitto tra i due saperi. Si ha ancora

²⁴ Cfr. *supra*, parte II, cap. III, § 1; parte III, cap. I, § 1 e cap. II, §§ 2, 3 e 5.

²⁵ K. RAHNER, *Philosophie und Theologie*, p. 219; trad. it. pp. 142-143*.

²⁶ Cfr. *supra*, parte II, cap. II, § 3. Senza riferimento al saggio sul potere non si può dare compiutamente conto della coniugazione di autonomia e servizio, come si può constatare, a nostro giudizio, nelle argomentazioni offerte da G. SGUBBI, *Dio di Gesù Cristo Dio dei filosofi*, pp. 38-52.

²⁷ Cfr. in proposito G. COLOMBO, *La ragione teologica*, pp. 345-346.

dinanzi agli occhi 'la' filosofia, fedele interlocutrice, unitaria e forte, della teologia in un contesto di reciproco riconoscimento. Rahner per la verità sorvola su come essa, in quanto *scientia prima*, possa esplicitarsi in piena libertà senza pregiudicare l'originarietà e l'autonomia della rivelazione e della fede.²⁸ L'elusione del punto di vista filosofico – non semplicemente neoscolastico – è evidente. Sin qui lo studioso si limita a ribadire il punto di vista teologico e, sempre nella linea della propria teologia della grazia, argomenta che non esiste una filosofia del tutto 'pura' (esattamente come non si dà una natura 'pura'), poiché in ogni filosofia «si fa già teologia inevitabilmente, atematicamente».²⁹

Siamo insomma riportati costantemente ai noti presupposti della teologia rahneriana e in particolare a ciò che egli chiama 'esistenziale soprannaturale'.³⁰ Un punto cruciale nell'ordinata costruzione del gesuita. Il quale si ripete volentieri, mantenendosi perlopiù su sentieri già battuti, salvo introdurre alcuni cenni che in qualche modo rompono le abitudini di pensiero.

b. Dopo il Vaticano II

Lo scenario muta sostanzialmente dopo il Concilio. Uno scritto segnala in modo del tutto singolare e inequivocabile la portata della svolta.³¹ Ci riferiamo a *Philosophie und Philosophieren in der Theologie*, utilizzato dapprima per una serie di conferenze in Germania e negli Stati Uniti nel corso del 1967 e infine pubblicato nel volume VIII delle *Schriften zur Theologie*, accanto a *Die Herausforderung der Theologie durch das Zweite Vatikanische*

²⁸ K. RAHNER, *Philosophie und Theologie*, pp. 220-221; trad. it. pp. 145-146. Il teologo si disimpegna dalla questione rimandando a un articolo dell'allievo J.B. METZ, *Theologische und metaphysische Ordnung*.

²⁹ K. RAHNER, *Philosophie und Theologie*, pp. 221-223; trad. it. pp. 148-149 (cit.*). Analogamente in K. RAHNER, *Zum heutigen Verhältnis von Philosophie und Theologie*, pp. 71-75; trad. it. pp. 97-100.

³⁰ La chiave del problema è certamente questa, come sottolinea giustamente nel suo troppo breve articolo E. BASTIANON, *Filosofia e teologia nella prospettiva trascendentale di Karl Rahner*, pp. 399-404.

³¹ Non si dimentichi che ormai, con la pubblicazione nello *Handbuch der Pastoraltheologie* (cfr. *supra*, parte I, capp. I e II, § 3) e con la stesura di *Vom Dialog in der Kirche* (entrambe avvenute nel 1966), anche la lunga decantazione del tema del pluralismo è giunta in Rahner a un punto di svolta, consentendo una distillazione precisa dei caratteri del pluralismo intellettuale. Cfr. K. RAHNER, *Vom Dialog in der Kirche*, in particolare pp. 429-430; trad. it. pp. 521-522.

Konzil e a Zur Geschichtlichkeit der Theologie. Sono accostamenti dettati non solo da ragioni cronologiche, ma da indubbie affinità di contenuto, come l'unanime sottolineatura della necessità di una 'nuova' teologia che non dimentichi la propria storicità e la propria peccaminosità.

Tre tesi scandiscono il procedere di *Philosophie und Philosophieren in der Theologie*, dopo l'esordio in cui si fa solo cenno al tradizionale snodo natura-grazia. La consapevolezza della nuova situazione è espressa sin dalla prima tesi.³² Rahner ribadisce con vigore la convinzione che la teologia non può fare a meno di 'filosofare', accettando la fatica di raffrontare atti e contenuti della fede con quanto sgorga dalla comune esperienza umana.³³ Se non si vuol ricorrere al termine 'filosofare' (si può obiettare che non esiste solo la filosofia e, poi, di quale filosofia si parla, viste le sue trasformazioni moderne?), se ci si vuol esprimere ancor più semplicemente, si potrà dire che in teologia è necessario che «si pensi, s'interroghi, si operino confronti in maniera radicale», scongiurando in questo modo due pericoli incombenti, vale a dire il positivismo dogmatico, che si limita a un lavoro di sistemazione, di pura amministrazione dei dati disponibili, e la sua variante detta biblicismo.³⁴

Occorre dunque pensare rigorosamente in teologia o, mantenendosi nella formulazione tradizionale, occorre 'filosofare'. Ma a questo proposito ci si trova in una condizione inedita:

«Di fatto, e perciò anche nella didattica, non esiste più oggi, nemmeno per un cristiano cattolico, una filosofia bell'e pronta e già adattata alle esigenze della teologia, una filosofia che possa essere semplicemente premessa all'esercizio della teologia. In questo senso non esiste più una filosofia neoscolastica come 'sistema' (relativamente) organico, poiché la 'neoscolastica' si è già realmente dissolta in un gran numero di filosofie, le quali sotto la tutela di un rapporto più o meno consapevole e fecondo

³² K. RAHNER, *Philosophie und Philosophieren in der Theologie*, pp. 67-73; trad. it. pp. 75-81.

³³ È sempre vibrante in Rahner – sostiene giustamente K. Kreutzer – la protesta contro le risorgenti forme di anti-intellettualismo in filosofia e in teologia, sin dal cosiddetto *Wiener Memorandum* del 1943, cui s'accompagnano una serie di recensioni coeve, nelle quali si evidenziano i limiti di talune espressioni della teologia protestante, della filosofia dei valori, di posizioni riconducibili al 'neomodernismo' e alla 'gnosi cristiana'. Cfr. K. KREUTZER, *Karl Rahners Kritik antiintellektualistischer Tendenzen in der deutschen Philosophie und Theologie*.

³⁴ K. RAHNER, *Philosophie und Philosophieren in der Theologie*, pp. 69-71; trad. it. pp. 76-81 (cit.*).

con la filosofia scolastica medievale e barocca hanno accolto (pur in gradi molto differenti) una tale quantità di problemi e di motivi moderni che oggi si fatica a parlare ancora di una neoscolastica che possa apparire lo strumento fornito in anticipo alla teologia e il partner dialogico appropriato per la teologia».³⁵

La neoscolastica si è definitivamente frammentata e, cosa ancor più seria, è diventata evidente la sua insufficienza a fungere oggi da strumento filosofico già pronto. Troppe questioni contenutistiche e metodologiche, ormai ineludibili, non possono più essere affrontate con il suo ausilio.³⁶ E dunque, conclude Rahner, non rimane che filosofare «all'interno della teologia stessa» (*innerhalb der Theologie selbst*), elaborare da sé una «teologia che filosofa» (*philosophierende Theologie*).³⁷ Se volessimo anticipare il titolo di una sezione di *Eine Theologie, mit der wir leben können* (1983), diremmo una «Teologia che pensa» (*Denkende Theologie*).³⁸

Progetto meritorio, in parte già in via di esecuzione, per quanto esso debba fare i conti con ulteriori difficoltà o, più precisamente,

³⁵ *Ibidem*, p. 68 (corsivi nel testo); trad. it. p. 76*.

³⁶ *Ibidem*, pp. 68-69; trad. it. pp. 76-77. Si misura qui tutta la distanza rispetto all'operazione cosmetica suggerita ancora dalla *Humani generis*, dove leggiamo (DH 3893): «Etiam in huiusmodi essentialibus questionibus, philosophiam quidem aptiore ac ditore veste induere licet, efficacioribus dictionibus communire, quibusdam scholarum adminiculis minus aptis exuere, sanis quoque quibusdam elementis progredientis humanae lucubrationis caute locupletare; numquam tamen eam subvertere fas est, vel falsis principiis contaminare, vel quasi magnum quidem, sed obsoletum existimare monumentum.» («Anche in questioni essenziali di quel genere [principi e asseriti d'importanza particolare] è lecito rivestire la filosofia di un abito più adatto e più ricco, rafforzarla con espressioni più efficaci, spogiarla di taluni ornamenti scolastici meno adatti, arricchirla con cautela anche di taluni elementi derivanti dal progredire dell'elaborazione umana; ma non bisogna mai sovvertirla o contaminarla con falsi principi o stimarla come se fosse sì un grande monumento, ma ormai obsoleto»).

³⁷ Le citazioni da K. RAHNER, *Philosophie und Philosophieren in der Theologie*, pp. 69 e 72; trad. it. pp. 75 e 80*. Ci piace ricordare – anche perché fa riferimento proprio a Rahner – la conclusione della ricerca dedicata alla teologia manualistica, redatta da G. Colombo nel 1980: «È una teologia da superare, al di là di tutte le motivazioni secondarie, fondamentalmente in nome della fede, perché la fede che presume di trasmettersi senza 'pensarsi', in quanto ha lasciato, sia pure sotto forma di delega, alla filosofia, cioè alla *ratio* intesa come 'estrinseca' alla fede, la funzione del pensare, è indubbiamente in una situazione anomala. Di fatto è già superata se non altro perché, come Rahner scriveva più di un decennio fa: 'la filosofia neoscolastica, come l'abbiamo bene o male appresa noi teologi più anziani circa quarant'anni fa, non esiste più. Oggi si è disgregata in un pluralismo di filosofie'. È una semplice constatazione storica, ma proprio per questo ha la forza inoppugnabile delle semplici constatazioni storiche». Cfr. G. COLOMBO, *La ragione teologica*, pp. 334-335.

³⁸ K. RAHNER, *Eine Theologie, mit der wir leben können*, pp. 113-114; trad. it. pp. 154-157.

con la situazione di concupiscenza gnoseologica che interessa entrambe le scienze. La vera e propria svolta interpretativa del rapporto filosofia-teologia – lo constatiamo chiaramente in questa circostanza – avviene con l'introduzione della categoria ormai cruciale, per quanto insediatasi da poco al centro degli interessi rahneriani (dal 1966, stando alla nostra ricostruzione).

Il linguaggio è inequivocabilmente quello, molte volte incontrato, con cui Rahner cerca di districarsi nel complicato confronto con il fenomeno del pluralismo contemporaneo. Recita infatti la seconda tesi:

*«La teologia che 'filosofa' si trova oggi – a differenza che in passato – di fronte ad un pluralismo di filosofie con cui si deve confrontare e con cui lavora, filosofie che però non possono essere sintetizzate adeguatamente né da loro stesse né dalla teologia. Oggi essa sperimenta anche in maniera riflessa la propria situazione 'gnoseologicamente concupiscente', se così si può dire».*³⁹

Non più 'la' filosofia, ma «un pluralismo di filosofie» come interlocutrici del lavoro teologico. Filosofie che si sottraggono a sintesi esaurienti, senza che questo giustifichi – si affretta a precisare l'autore – derive relativistiche o agnostiche e senza che ciò comporti la rinuncia a ricercare una loro integrazione, pur asintotica. La frantumazione delle filosofie non esime insomma dal tentativo di ricostruire «una integrità gnoseologica»,⁴⁰ che non potrà però avere i caratteri della passata integrità (per la verità più supposta che reale, secondo il teologo). Oggi le filosofie si presentano non integrate e neppure più separate tra di loro da una qualche terra di nessuno che distingua mondi spirituali e culture diverse come in precedenza.⁴¹ Le filosofie convivono ora l'una accanto all'altra, private della possibilità di escludersi reciprocamente in maniera consapevole e riflessa e anche mutilate della speranza di riconoscersi in una sintesi superiore nel modo della

³⁹ K. RAHNER, *Philosophie und Philosophieren in der Theologie*, p. 73 (corsivo nel testo); cfr. pp. 73-83; trad. it. p. 81* e pp. 81-89.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 73; trad. it. p. 81.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 73-74; trad. it. pp. 81-82. Il motivo del *Niemandsland* diviene anch'esso una sorta di ritornello nella produzione rahneriana dopo il Concilio e rappresenta d'altra parte un punto decisivo per capire la differenza rispetto al passato quanto ai problemi della tolleranza e del dialogo: si veda K. RAHNER, *Über den Dialog in der pluralistischen Gesellschaft*, pp. 357-359; trad. it. pp. 83-86; cfr. inoltre *supra*, parte I, cap. II, § 3.

dialettica hegeliana.⁴² Si tratta dunque di un pluralismo sconosciuto al passato, quando ancora il singolo poteva 'possedere' una propria filosofia, unica e non insidiata dall'incontro con altre filosofie, in ogni caso percepite come estranee. Le filosofie oggi sono tanto presenti quanto sfuggenti al controllo del singolo e del teologo di professione per una serie di ragioni: non solo l'intersecarsi delle culture e la complessità crescente delle singole filosofie, ma soprattutto il moltiplicarsi delle fonti d'esperienza, dovuto alla comparsa di scienze non filosofiche e di una quantità di problemi non più ingabbiabili in un sistema chiuso.⁴³

Certo occorre che la teologia non rinunci a pensare con rigore, a filosofare. Ma come? Con quale filosofia, posto che vige il pluralismo delle filosofie ed è impossibile conoscerle tutte?

Non sfugge che la difficile intesa moderna e contemporanea tra razionalità e fede trova qui uno dei luoghi più carichi di tensione. La nuova fase storica che contrassegna la filosofia occidentale non può che toccare la comprensione di sé e il concreto esercizio della teologia. E il primo riflesso constatabile è l'affermarsi progressivo di un pluralismo teologico, ovviamente ignoto al passato e oggetto d'attenzione per gran parte dello stesso saggio *Philosophie und Philosophieren in der Theologie*.

Prima però di immergerci nella caratterizzazione rahneriana del pluralismo teologico, vorremmo pur brevemente accompagnare l'autore nello sviluppo della riflessione intorno al pluralismo filosofico-teologico concupiscente. Esclusa la voce apparsa in *Sacramentum mundi* nel 1969 – preoccupata soprattutto della dimensione strutturale del rapporto filosofia-teologia, mentre il dato epocale fa semplicemente da cornice –,⁴⁴ è per la verità proprio il dato epocale a segnare costantemente il nuovo e definitivo approccio dello studioso al tema. Lo si coglie con chiarezza in

⁴² K. RAHNER, *Philosophie und Philosophieren in der Theologie*, p. 74 (cfr. «aufheben»); trad. it. p. 82.

⁴³ *Ibidem*, pp. 83-87; trad. it. pp. 93-97.

⁴⁴ K. RAHNER, «Philosophie und Theologie», pp. 1230-1238; trad. it. coll. 1-13. La destinazione enciclopedica ha evidentemente consigliato una problematizzazione differente, che ricalca in molti passaggi la scansione della voce nel *Kleines Theologisches Wörterbuch*, commentata poco sopra (SW 17/1, pp. 757-759; trad. it. pp. 265-269; cfr. *supra*, parte III, cap. III, § 1). In ogni caso appaiono condivisibili le annotazioni critiche in proposito di K.H. Neufeld, il quale segnala l'iniziale denuncia rahneriana dell'insufficienza dello schema adottato dal Vaticano I proprio in nome della mentalità odierna, da cui però si astraie nello svolgimento delle argomentazioni che seguono. Cfr. K.H. NEUFELD, *La relation entre philosophie et théologie selon Karl Rahner*, pp. 99-100.

Überlegungen zur Methode der Theologie, in cui si ripresenta il quadro della frammentazione della neoscolastica in termini analoghi e si approda a una conclusione lapidaria:

«Solo un primitivismo spirituale o una forma di presunzione possono illudersi riguardo a questa situazione, che già di per sé comporta un pluralismo insuperabile di teologie. Questo pluralismo filosofico-teologico, questa situazione di concupiscenza gnoseologica costituisce la situazione nella quale il singolo teologo deve esercitare il proprio lavoro».⁴⁵

In *Zum heutigen Verhältnis von Philosophie und Theologie* (1971) – lo scritto che ci ha offerto lo spunto iniziale per questa sezione – convergono significativamente la maturazione della rilettura del Vaticano I⁴⁶ e la consapevolezza acquisita dello stato contemporaneo della filosofia. Colpisce però soprattutto l'affermazione chiave: il rapporto tra filosofia e teologia è «molto oscuro e complesso» (*sehr dunkel und komplex*).⁴⁷ Quasi fosse piombato in un'oscurità mai sperimentata in precedenza, tale per cui i due saperi debbono ridefinirsi e non più solo nel reciproco confronto come nella trascorsa «monogamia»,⁴⁸ bensì nel consesso del pluralismo scientifico odierno. Ed è per questa ragione che Rahner tende sempre più a sospendere il problema della relazione filosofia-teologia entro la più vasta problematica del dialogo interdisciplinare, nel quale la teologia è chiamata a ricoprire una funzione critica – segnalando ad esempio la mancanza di un'amartiologia in filosofia (anche l'esercizio della filosofia e la sua storia sono segnate dal peccato)⁴⁹ – e deve misurarsi con una molteplicità di

⁴⁵ K. RAHNER, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, pp. 83-84; trad. it. p. 105*. Per l'esame di questo saggio, sul quale torneremo, è d'obbligo rinviare a Y. TOURENNE, *La théologie du dernier Rahner*, pp. 117-307.

⁴⁶ Cfr. *supra*, parte III, cap. I, § 4.

⁴⁷ K. RAHNER, *Zum heutigen Verhältnis von Philosophie und Theologie*, p. 75; cfr. pp. 70-88; trad. it. p. 101 e pp. 95-118.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 85; trad. it. p. 114.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 75; trad. it. p. 102. Segue l'interpretazione del Vaticano I: *ibidem*, pp. 75-79; trad. it. pp. 102-107. L'ovvia obiezione che si può elevare contro questa interpretazione è l'«utilizzo» metodologico della filosofia trascendentale per l'elaborazione della teologia trascendentale. Occorre tuttavia rilevare – come emerge chiaramente nel «manifesto metodologico» di K. RAHNER, *Überlegungen zur Methode der Theologie* (cfr. *infra*, parte III, cap. III, § 3) – che, da un lato, l'accezione di tale filosofia rimane assai generica e in fondo essa segnala alla teologia una sua dimensione da sempre presente e solo di recente tematizzata; dall'altro lato, Rahner rileva il rischio che la filosofia trascendentale ecceda i propri limiti, si ponga come assoluto, cada insomma in quella stessa *hybris* che minaccia in realtà ogni scienza contemporanea (*ibidem*, pp. 95-113; trad. it. pp. 119-141).

scienze non più subalterne alla filosofia e altrettanto importanti per l'autocomprensione umana nel nostro tempo.⁵⁰

La tendenza ad allargare gli spazi dell'interlocuzione teologica diviene del tutto evidente negli anni Settanta. Non soltanto essa genera una serie di interventi in tema di dialogo interdisciplinare,⁵¹ ma imprime forma e dinamismo all'intera teologia rahneriana. Basti qui ricordare l'introduzione al *Grundkurs des Glaubens*, dove il progetto di sostare su un «primo grado della riflessione» adatto ai *rudes* contemporanei (cioè il progetto ispiratore dell'opera) è giustificato appunto come esigenza derivante dal pluralismo teologico, filosofico e complessivamente scientifico che viene sperimentato.⁵²

2. *Il pluralismo teologico*

La seconda tesi di *Philosophie und Philosophieren in der Theologie* si concludeva con una sorta di inciso provvisorio, concernente non più le filosofie divenute pluralistiche, bensì la teologia che oggi vive in maniera anche riflessa la propria «situazione 'gnoseologicamente concupiscente'».⁵³

L'inciso viene poi ampiamente chiarito lungo due linee.

In primo luogo, Rahner ribadisce risolutamente che l'esistenza di molte teologie è oggi un fatto inevitabile e che non ha pre-

⁵⁰ K. RAHNER, *Zum heutigen Verhältnis von Philosophie und Theologie*, pp. 81-88; trad. it. pp. 110-118. Si veda dello stesso autore, *Zum Verhältnis zwischen Theologie und heutigen Wissenschaften*, p. 704; trad. it. pp. 139-141.

⁵¹ L'argomento occuperà il nostro capitolo conclusivo: cfr. *infra*, parte III, cap. IV.

⁵² K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung*, pp. 13-18; trad. it. pp. 24-29. In questo senso il *Grundkurs* è emblematico del percorso di Rahner, approdato alla centralità del problema del pluralismo concupiscente. Ciò fa sì, peraltro, che si affacci legittimamente la domanda se la questione del rapporto filosofia-teologia sia risolta o non piuttosto accantonata nel *Corso fondamentale*. La pone lucidamente K.H. Neufeld, che ricorda la scelta rahneriana di collocarsi a un livello differente e più ampio, «au niveau existentiel qui précède la distinction scientifique entre philosophie et théologie», dunque all'altezza dei presupposti di tale rapporto, là dove ci si interroga sulle condizioni della riflessione in generale (possibilità e limiti); si tratta di uno spostamento rispetto al terreno tradizionalmente battuto in cerca di una soluzione (un tentativo analogo può vedersi in H. Bouillard), sulla cui fecondità teorica in ordine al problema resta aperta la valutazione critica. Cfr. K.H. NEUFELD, *La relation entre philosophie et théologie selon Karl Rahner*, pp. 102-106.

⁵³ K. RAHNER, *Philosophie und Philosophieren in der Theologie*, p. 73; trad. it. p. 81.

cedenti storici.⁵⁴ Non si tratta di un fenomeno paragonabile alle molte scuole di pensiero antiche, che si svilupparono in condizioni differenti ed erano distinte da una terra di nessuno culturale (si pensi alle teologie occidentale e orientale), oppure sussistevano entro i confini di un ambiente largamente omogeneo, ovvero si contrapponevano in dispute aperte, rendendo possibile la scelta in favore dell'una o dell'altra, o si lasciavano raccogliere in sintesi, dall'alto di un'unica prospettiva. Tutte queste condizioni sono assai lontane da quelle prodottesi nella contemporaneità. Lo studioso le rievoca spesso per introdursi nella trattazione del pluralismo teologico odierno.⁵⁵

La situazione di concupiscenza gnoseologica che si manifesta oggi nella frammentazione delle filosofie si riverbera inevitabilmente sulla teologia 'pensante', generando con altri fattori un inedito pluralismo di teologie, ciascuna delle quali si trova nell'impossibilità di confrontarsi adeguatamente con i diversi orientamenti filosofici e, ancor di più, con i modelli d'interpretazione del mondo e dell'esistenza plasmati da scienze che si sono affrancate anche dalla mediazione filosofica.⁵⁶ Non solo: rispetto alle passate separazioni delle scuole filosofiche e teologiche, oggi le differenze sono sempre meno confrontabili e precisabili, divengono indistinti i confini, velleitari i tentativi di costruire sistemi esaurienti.⁵⁷

Ma allora il pluralismo teologico dipende soltanto dal contesto culturale, dalle metamorfosi moderne della filosofia occidentale, dal moltiplicarsi di altre specializzazioni scientifiche?

a. La connotazione epocale

Si comprende che l'aver parlato di un pluralismo filosofico-teologico concupiscente fa svanire da subito il possibile equivoco di ritenere la concupiscenza gnoseologica un semplice dato di provenienza contestuale: essa si insinua, in realtà, nella struttura

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 76-81; trad. it. pp. 85-89.

⁵⁵ Si vedano in particolare le annotazioni nella voce rahneriana «Theologie» per *Sacramentum mundi*, in SW 17/2, pp. 1309-1310; trad. it. coll. 222-223; cfr. SW 17/1, pp. 406-409 («Schulen, theologische S.»).

⁵⁶ K. RAHNER, *Philosophie und Philosophieren in der Theologie*, pp. 77-78; trad. it. pp. 85-87.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 79; trad. it. pp. 87-88.

stessa del pensare teologico già per l'inevitabile mediazione filosofica, sempre che non si rinunci a una «philosophierende Theologie» e non ci si rifugi sotto l'ombrello prestato dal positivismo o dal biblicismo. Ma per un'altra ragione, non meno importante, siamo in presenza di un dato che cambia dall'interno l'esercizio della teologia. Si tratta di un dato certamente strutturale, ma con una fortissima connotazione epocale, tanto che Rahner ricorre all'immagine di un «secondo grado», di una specie di elevazione a potenza di un'esperienza non del tutto estranea al passato, ma in questo tempo radicalmente trasformata. Per dire la specificità del pluralismo contemporaneo, infatti, il nostro autore si esprime così:

«È sorta così una situazione di concupiscenza dello spirito di secondo grado. Prima era l'irriflesso [*das Unreflektierte*], quel che ancora non era rappresentato dallo spirito oggettivo, quel che ancora si annunciava pieno di promesse a costituire questa situazione; oggi è ciò che è stato oggettivato e riflesso [*das Objektivierte und Reflektierte*] a scivolare via di nuovo. Prima era il futuro non ancora conquistato; oggi è il passato non più riordinabile». ⁵⁸

La tesi rimane come sospesa. Lo studioso la esplicita subito dopo solo parzialmente, ricordando «il timore e la tristezza» con cui oggi si osa affermare qualcosa che viene ritenuto nuovo: forse è già stato detto altrove o in altro tempo, forse non abbiamo conoscenze sufficienti, forse è soltanto qualcosa di irrilevante. È impossibile insomma avere una visione soddisfacente di tutto ciò che andrebbe saputo (in quanto passato o già riordinato) e questo genera uno smarrimento prima sconosciuto. Sin qui la breve spiegazione del teologo. Alla quale accostiamo un passaggio dovuto alla penna di Metz e contenuto nella voce «Apologetik» del primo volume (1967) di *Sacramentum mundi*:

«La filosofia (identificata di fatto, nell'uso teologico-apologetico, con la metafisica occidentale di tradizione aristotelico-medioevale) ha perso la sua univocità, si è dissolta in un pluralismo di filosofie che nel singolo soggetto che filosofa non può venire adeguatamente superato [*aufgehoben*] e penetrato con lo sguardo fino a scorgere 'la' filosofia unica. La stessa riflessione filosofica è minacciata oggi da un 'irrazionalismo di secondo grado' [*Irrationalismus zweiter Ordnung*], che non è causato da una mancanza di riflessione, ma dal fatto che la stessa realtà filosoficamente riflessa

⁵⁸ *Ibidem*; trad. it. p. 88*.

e ponderata sembra ricadere ancora una volta nella non impegnatività e nell'arbitrarietà [*das philosophisch Reflektierte und Durchdachte selbst wieder in die Unverbindlichkeit und Beliebigkeit zu fallen scheint*].⁵⁹

Il quadro si presenta analogo. Metz ritrae la ricaduta nella facoltatività e nell'arbitrarietà di quel che si dovrebbe dare per assodato, per vagliato filosoficamente. Rahner vede sfuggire di nuovo quel che è stato già sottoposto a riflessione, oggettivato, ordinato in un sistema. Con una differenza cospicua tra i due: nell'interpretazione dell'allievo si parla di un «irrazionalismo di secondo grado»; per Rahner, che transita direttamente alla lettura teologica, siamo in presenza di «una situazione di concupiscenza dello spirito di secondo grado». Se volessimo forzare per un istante l'immagine, suggeriremmo che quella del maestro appare 'un'interpretazione di secondo grado', ancor più radicale dell'altra nella sua chiara allusione a una storicità della *ratio* smarrita e segnata dalla concupiscenza. Mentre la prima interpretazione dà conto della situazione, la seconda arriva a indicare la causa della ricaduta, a nominarla come resistenza insormontabile che s'oppona a un'integrazione storicamente compiuta delle conoscenze. A vedervi insomma una manifestazione della concupiscenza gnoseologica, che è da sempre operante e mai del tutto superata, ma che nel presente risulta non soltanto più palese, bensì anche elevata di potenza, impegnata in una sorta di ricaduta su sé stessa con cui divora quel che prima aveva risparmiato. Forse ci siamo spinti al di là di una sobria lettura delle affermazioni rahneriane. Lo spunto meritava però una riflessione articolata, che consentisse fra l'altro di cogliere la portata del tratto epocale rispetto alla sola dimensione strutturale. Da tutto ciò, la concupiscenza gnoseologica che interessa filosofia e teologia esce ancor meglio scolpita nella sua fisionomia disorientante.

Prima di occuparci del futuro della teologia intravisto da Rahner, poste queste premesse, vorremmo recuperare l'altra linea lungo la quale lo studioso considera il pluralismo delle teologie. Si tratta del loro rapporto con le affermazioni vincolanti del magistero.⁶⁰ È divenuta evidente, infatti, l'impossibilità pratica per il singolo studioso e persino di gruppi di studiosi di orientarsi

⁵⁹ J.B. METZ, «Apologetik», p. 271; trad. it. col. 351*.

⁶⁰ K. RAHNER, *Philosophie und Philosophieren in der Theologie*, pp. 81-83; trad. it. pp. 90-93. Cfr. *infra*, parte III, cap. III, § 2.

altrettanto bene nelle diverse discipline scientifiche implicate nel loro lavoro o di leggere l'intera produzione teologica in circolazione. Una situazione, questa, che attenua la responsabilità d'incorrere involontariamente in omissioni e persino errori, ma che dovrebbe pure (sebbene possa sembrare paradossale in prima battuta) giovare all'ecclesialità della teologia, perché il teologo è oggi più consapevole dei condizionamenti storici e dei propri limiti e, dunque, agevolato – almeno in teoria – ad essere critico anche con sé stesso.⁶¹ Dall'altro versante risulta evidente che il magistero è posto di fronte a una varietà di espressioni e di formulazioni della fede che non si lasciano distinguere e giudicare con facilità. Rahner coglie un sintomo del cambiamento in corso nella diversa consapevolezza che pervade la *Humani generis*, ancora certa di poter definire esattamente la posizione erronea e di poterle opporre con chiarezza la propria, e la lettera del luglio 1966 stilata dal cardinale Ottaviani, proprefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, che appare invece più generica e più titubante, quasi ammettesse la difficoltà di una conoscenza reale e profonda delle tendenze 'pericolose',⁶² presentate – ricorda Rahner altrove – attraverso «esempi» e non con una trattazione esauriente di «errori» mirati.⁶³

Superfluo dire che, superata la semplice riaffermazione della legittimità del pluralismo, occorre anche tentare di capire 'quale

⁶¹ L'osservazione compare in K. RAHNER, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, pp. 90-94, trad. it. pp. 112-118: la parte dedicata alle *chances* e ai pericoli per l'ecclesialità della teologia in tempo di pluralismo teologico si chiude sottolineando che il teologo oggi può elaborare una «teologia ecclesiale» solo se si espone continuamente al rischio di una «involontaria non-ecclesialità»; l'alternativa sarebbe la rinuncia del teologo al proprio compito critico anche nei confronti della Chiesa e del suo magistero.

⁶² K. RAHNER, *Philosophie und Philosophieren in der Theologie*, p. 83; trad. it. p. 92.

⁶³ Si veda l'ampia presentazione e discussione della missiva, inviata ai Presidenti delle Conferenze Episcopali, in K. RAHNER, *Kirchliches Lehramt und Theologie nach dem Konzil*, p. 112; cfr. 111-132 (trad. it. p. 128; cfr. pp. 127-152). In realtà il 'pericolo' intravisto è sostanzialmente uno, vale a dire il pluralismo crescente che minaccerebbe l'unità della fede. Rahner s'impegna a mostrare come la consapevole ammissione del pluralismo rappresenti l'unica via tra l'ormai improponibile «monolitismo pianico» (cfr. *supra*, parte III, cap. II, § 5) e la deplorata confusione dovuta all'arbitrio dei singoli. Lo studioso arriverà ad auspicare l'adozione da parte del magistero di atteggiamenti diversi rispetto al passato, ispirati alla collaborazione più che alla censura, alla custodia dell'interesse della fede nella sua sostanza più che alla definizione di nuovi singoli dogmi. Cfr. K. RAHNER, *Dogmen- und Theologiegeschichte von gestern für morgen*, pp. 46-47; trad. it. pp. 56-57.

teologia' può reggere di fatto in una condizione pluralistica. È chiaro che la figura di teologia proposta da Rahner va emergendo nella nostra ricerca passo dopo passo e si proporrà con una certa limpidezza soprattutto quando riprenderemo la questione del metodo.⁶⁴ Ma fin d'ora, fin dalle pagine di *Philosophie und Philosophieren in der Theologie*, il nostro autore vede profilarsi due atteggiamenti opposti di fronte alla situazione di pluralismo filosofico e teologico e prospetta due diverse forme di teologia che avrebbero a suo giudizio un certo grado di plausibilità.

Non mancano – afferma anzitutto Rahner – segnali di un nuovo «alessandrinismo» in filosofia e in teologia.⁶⁵ Una forma di autosufficienza culturale che stabilisce dei confini, oltre i quali relega i cosiddetti 'barbari', e che si dedica poi ad amministrare quel che sta all'interno di tali confini esplorati sino in fondo; o, detto altrimenti, una forma di coltivazione del proprio giardino privato, filosofico o teologico, che prevede qualche scambio limitato e accorto con i vicini oppure, in altri casi, una palese ostilità nei loro confronti. L'alternativa a questa risorgente tentazione di alessandrinismo non può che essere la scelta del dialogo,⁶⁶ che si allarga ai nuovi ambiti scientifici e ai modelli d'interpretazione dell'esistenza da loro plasmata, a quelle nuove scienze, rilevanti per la teologia, che non derivano la propria interpretazione e la propria comprensione dell'umano dalla filosofia, tentata di concepirsi come *totalitärer Souverän* nei loro confronti.⁶⁷

L'opzione di Rahner è ovvia. Il pericolo della chiusura nell'autoreferenzialità è lucidamente indicato. Con altrettanta lucidità vengono prospettate le due diverse forme di teologia che lo studioso mostra di ritenere plausibili nella situazione data, due forme che dovrebbero esistere «l'una accanto all'altra»:

⁶⁴ Cfr. *infra*, parte III, cap. III, § 3; alcune anticipazioni *supra*, parte I, cap. IV, § 2.

⁶⁵ K. RAHNER, *Philosophie und Philosophieren in der Theologie*, pp. 79-80; trad. it. pp. 88-89.

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 83-87; trad. it. pp. 93-97. Ne tratteremo distesamente nell'ultimo capitolo di questa terza parte.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 85; trad. it. p. 95. S'affaccia nuovamente la figura del principato dispotico, in ogni caso illegittimo, illustrato *supra*, parte II, cap. II. I termini ricordano molto da vicino anche la negazione del fatto che il pluralismo delle fonti conoscitive possa essere soggiogato «al dominio totalitario di un solo principio e di un'unica fonte (fideismo, razionalismo ecc.)», secondo quanto Rahner scrive già nel 1958 in *Das Dynamische in der Kirche*, p. 379, trad. it. p. 94*, trattando della logica degli Esercizi ignaziani.

«la prima che cerchi – nel modo migliore possibile – di riprendere il controllo sul pluralismo spirituale odierno, che cerchi unicamente e al meglio, anche se solo asintoticamente, di appellarsi con efficacia e di rispondere in prospettiva di fede (di ‘redimere’) a quell’esperienza dell’essere [*Daseins Erfahrung*] che è pur sempre ancora comune, una forma che dunque sviluppi una sorta di catechismo di livello più alto e forse così rappresenti anche il ‘corso fondamentale’ già accennato; e poi una seconda forma di teologia che si lasci coraggiosamente rifrangere in più teologie». ⁶⁸

Il primo tipo dovrebbe, dunque, assumersi l’onere di ripristinare una certa integrità noetica, collocandosi su quel terreno esperienziale che precede il livello propriamente scientifico e il confronto con il pluralismo scientifico inintegrabile; ne nascerebbe «forse» – suggerisce Rahner – una teologia che comprenda sé non più come «sintesi» e «oltrepassamento» rivelati della concezione profana dell’esistenza, bensì come «radice» originaria che abilita ad affrontare le interpretazioni pluralistiche e non integrabili. ⁶⁹ Accanto al primo tipo si configurerebbe una ‘seconda teologia’, coraggiosamente disposta a divenire pluralistica.

Le due forme, accostate come se fossero complementari, presuppongono entrambe il riconoscimento del carattere concupiscente del pluralismo sperimentato e vi corrispondono esattamente. Lo si comprende con chiarezza se al testo appena citato si accosta quanto compare in uno scritto del 1969, *Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche*, che ricalca ampiamente le linee di *Philosophie und Philosophieren in der Theologie*. La situazione gnoseologica della teologia viene illustrata in questo modo:

«Ovviamente il pluralismo in teologia, anche se è un fatto ineliminabile e tale rimarrà, tuttavia non è semplicemente una situazione statica, che

⁶⁸ K. RAHNER, *Philosophie und Philosophieren in der Theologie*, p. 82; trad. it. pp. 90-91*.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 78; trad. it. pp. 86-87. Si riconosce agevolmente il progetto che Rahner cerca di concretizzare con l’elaborazione del *Corso fondamentale*: cfr. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung*, pp. 15-17; trad. it. pp. 26-28 e, dello stesso autore, *Grundkurs des Glaubens (Aufsatz)*, pp. 450-453; trad. it. pp. 56-61. In proposito si vedano le lucide osservazioni di M. SECKLER, *Das eine Ganze und die Theologie*. K.H. Neufeld sottolinea giustamente l’importanza dell’indicazione rahneriana secondo la quale si danno ‘più’ livelli di riflessione e il primo è oggi essenziale; si tratta – sostiene Neufeld – di un’indicazione (o, meglio, di una vera e propria «eredità») nient’affatto ovvia, suggerita dalla condizione contemporanea, preziosa non per il solo teologo e tuttavia sin qui privata di attenzione da parte di filosofia e teologia K.H. NEUFELD, *L’eredità di Rahner*, pp. 110-121.

si dovrebbe solo accettare. Ovviamente bisogna tentare sempre di nuovo, in ogni modo, di superarlo, di condurre un dialogo fra tutte le scuole e orientamenti teologici, di mettere criticamente alla prova e allargare il proprio orizzonte di comprensione, di imparare dagli altri ecc. Il pluralismo teologico odierno è, se ci si può esprimere così per una volta, il venire-a-sé di una situazione concupiscente in ambito conoscitivo [*das Zu-sich-selber-Kommen einer gnoseologisch konkupiszenten Situation*] che interessa il singolo cristiano e teologo e la coscienza teologica della Chiesa. Se si comprende ciò, allora dovrebbe essere chiaro per un teologo che il pluralismo in teologia non può essere né superato [*aufgehoben*] né semplicemente accettato, ma fa parte di quelle realtà che sono connesse alla storicità e alla permanente provvisorietà dell'uomo, che non sono mai superate in modo che non esistano più e tuttavia devono sempre di nuovo essere superate in avanti [*nach vorne*].⁷⁰

Dunque il pluralismo teologico odierno non è altro che il rendersi evidente e il divenire consapevole di quella situazione di concupiscenza che interessa anche il sapere di chi crede (semplice fedele o teologo) e il sapere della comunità dei credenti. Ma se esso va ricondotto alla concupiscenza, di quest'ultima non può che condividere quei caratteri che nella seconda parte abbiamo denominato 'naturalità' e 'innaturalità'. Il pluralismo è un dato di fatto ultimamente insuperabile; tuttavia non dovrebbe esserci e impegna perciò nella direzione del suo superamento. Con la sua fisionomia concupiscente non sono compatibili, insomma, né la pretesa di una sua eliminazione definitiva, né la sua accettazione senza lotta.

Di qui le due forme di teologia, poste l'una accanto all'altra: la prima che tenta doverosamente il superamento del pluralismo, alla ricerca di una nuova e più radicale integrazione dell'esperienza umana; l'altra che ammette l'insuperabilità del dato di fatto e si lascia 'disintegrare' (*zerfallen*) in più teologie. Non si pensi in questo caso soltanto all'esistenza di più indirizzi teologici, bensì anche alla frantumazione intima della teologia in singole discipline sempre più specialistiche, secondo quanto chiariscono le pagine iniziali del *Grundkurs des Glaubens*.⁷¹

Comunque si cerchi di governare la situazione concupiscente, escogitando metodi per aggirare o per rendere più sostenibile la

⁷⁰ K. RAHNER, *Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche*, p. 21; trad. it. p. 25*.

⁷¹ Cfr. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung*, pp. 13-15; trad. it. pp. 24-25.

difficile situazione gnoseologica della fede e della teologia, bisogna in ogni caso fare i conti con questa forma epocale assunta dalla teologia: una forma pluralistica, appunto, per la quale nel corso della storia non si può sperare – ripete continuamente Rahner – un'adeguata *Aufhebung* in una qualche sintesi superiore.⁷²

b. Pluralismo teologico e unità della professione di fede

Non devono dunque ingannare le apparenze o le similitudini con le scuole teologiche del passato, così da far supporre che il fenomeno sia antico e agevolmente governabile tramite principi e prassi già da tempo sperimentate. Non è così. La promozione di una molteplicità di scuole e gli inviti alla tolleranza reciproca non bastano più a garantire nel nostro tempo la fedeltà alla professione di fede comune. E non si tratta neppure di moltiplicare gli sforzi se è vero – ed è questa la tesi che sorregge le argomentazioni di *Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche* – che è avvenuto propriamente un «salto qualitativo» nella configurazione del pluralismo teologico:

«Se non si vede e non si ammette questo, se non si riconosce che, per dir così, da un accumulo quantitativo di questo pluralismo del passato è sorto, tramite un salto qualitativo, un pluralismo totalmente diverso, si passa oltre il problema vero e proprio e oltre la difficoltà nuova che è sorta per la Chiesa e per la tutela della sua unica professione di fede».⁷³

L'apparenza di un incremento puramente quantitativo può distrarre dal tentativo di ri-comprendere il problema dell'unità

⁷² Di «forma epocale» (*epochale Gestalt*) si parla in K. RAHNER, *Die Zukunft der Theologie*, p. 154; cfr. 148-157; trad. it. p. 197; cfr. pp. 189-201 (pagine interamente pervase dal *Leitmotiv* del pluralismo). L'impossibilità di superare (*aufheben*) il pluralismo in una sintesi superiore è chiaramente espressa dall'autore nella voce «Theologiegeschichte», p. 1318; trad. it. col. 343 e nel saggio *Aspekte europäischer Theologie*, pp. 84-91; trad. it. pp. 115-124 (in questo caso in relazione alla Chiesa divenuta mondiale, con esplicito rinvio alla sola risoluzione escatologica e con citazione di Hegel: «im Sinn Hegels»). Si veda, infine K. RAHNER, *Über künftige Wege der Theologie*, pp. 47-48; trad. it. pp. 60-63. H.U. von Balthasar, sollecitato in un'intervista (1976) a confrontare le proprie opzioni teologiche con quelle di Rahner, bolla tra l'altro come pessimistica la posizione del collega nei confronti del pluralismo e sottolinea la propria decisione di porre l'accento non sulla tematica del pluralismo quanto piuttosto su quella della cattolicità, che esprimerebbe meglio l'idea di una visione dell'identico da prospettive differenti e sempre parziali. H.U. VON BALTHASAR, *Geist und Feuer*, p. 76.

⁷³ K. RAHNER, *Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche*, p. 12; trad. it. p. 13*.

della professione di fede in presenza di interpretazioni pluralistiche della stessa e di un più ampio e legittimo pluralismo teologico. In questi termini il problema ricordato è nuovo e non si presta ad essere dominato teoricamente sotto ogni aspetto; rappresenta un caso emblematico dell'inedita condizione in cui il teologo si trova a lavorare e a rendere pubbliche le proprie conclusioni senza poter disporre di evidenze inoppugnabili, impegnato in un «processo conoscitivo» per sua natura incompiuto e graduale, conscio del proprio ineliminabile non-sapere che pone la sua stessa teologia «in una strana situazione di minacciosità e problematicità». ⁷⁴

Si noti che per Rahner è tutt'altro che superfluo riflettere sulla condizione esistenziale e scientifica del teologo, ⁷⁵ perché ciò serve a illuminare la novità qualitativa del pluralismo odierno, il quale, a differenza del trascorso, non consente più d'essere superato mediante una decisione in favore di una tesi chiaramente alternativa a un'altra. Ogni studioso si trova di fronte a posizioni che «stanno l'una accanto all'altra», disperate, reciprocamente incommensurabili, tanto da sottrargli la possibilità di collocarsi in una posizione superiore ad entrambe per giudicarle, come pure la possibilità di raccoglierle entro un comune orizzonte di comprensione. ⁷⁶ Si capisce così meglio perché i metodi tradizionali di governo delle differenze teologiche siano destinati a fallire e perché gli inviti al dialogo e alla tolleranza reciproca e persino la sincera ricerca della loro attuazione cozzino contro quella certa, inevitabile «esperienza di una mutua estraneità e lontananza». ⁷⁷

Condizione della teologia 'oggettivamente' considerata e condizione personale del teologo convergono nell'indicare nuovi comportamenti alla Chiesa e alla gerarchia in vista della conservazione dell'unità della fede. Rahner ne sottolinea alcuni, rinunciando a pretese sistematiche (lo si capisce, alla luce delle premesse esposte). ⁷⁸ In primo luogo, emerge con accenti indubbiamente

⁷⁴ *Ibidem*, pp. 11 e 14 (di qui la citazione); trad. it. pp. 12 e 16.

⁷⁵ La medesima attenzione alla situazione esistenziale complessiva di chi pratica la teologia si ritrova quando lo studioso affronta il tema della riforma degli studi teologici: si veda in particolare K. RAHNER, *Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester* (1964), pp. 435-441; trad. it. pp. 201-210.

⁷⁶ K. RAHNER, *Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche*, pp. 14-15; trad. it. pp. 15-17. Cfr. E.G. FARRUGIA, *Aussage und Zusage*, pp. 146-147; cfr. pp. 144-147 («Pluralismus und der Zerfall der Theologie»).

⁷⁷ K. RAHNER, *Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche*, p. 15; trad. it. p. 17.

⁷⁸ *Ibidem*, pp. 23-33; trad. it. pp. 27-40.

inediti il problema della normatività del linguaggio adottato nei pronunciamenti magisteriali, certo non irrilevante per la custodia di un'unica professione di fede. Opera in questa direzione non solo una sensibilità ermeneutica fattasi più sottile, ma anche l'accresciuta possibilità di distinguere magistero e teologia, nonché teologia e professione di fede, proprio grazie al pluralismo oggi sperimentato, secondo quanto ricordano alcune righe, brevi e incisive, della voce «Theologiegeschichte» in *Sacramentum mundi*:

«Sebbene fede e *kerygma* abbiano già sempre in sé, nelle proprie affermazioni su di sé un momento teologico, la teologia deve assumere una consapevolezza più chiara che in passato della propria differenza dalla professione di fede».⁷⁹

Va ripensato dunque il problema della regolazione linguistica associato al magistero. O, meglio, va pensato, poiché appartiene al novero delle tante questioni 'non viste', non ancora emerse chiaramente alla riflessione. Nel passato contesto si trovano pochi indizi in proposito secondo Rahner, che cita tre soli luoghi dai quali trasparirebbe un certo grado di ritorno riflessivo.⁸⁰ Si tratta di tre precisazioni volute dal Concilio di Trento e palesemente sollecitate dal confronto con le asserzioni della Riforma. La prima riguarda proprio la concupiscenza: sebbene essa – si chiarisce – venga definita talora «peccato» da Paolo (cfr. Rm 6,12-15; 7,7.14-20), «la Chiesa cattolica non ha mai inteso fosse chiamata peccato in quanto sia veramente e propriamente peccato nei battezzati, ma perché ha origine dal peccato e inclina al peccato» (DH 1515).⁸¹ Le altre due citazioni provengono dal *Decretum de ss. Eucharistia* (DH 1635-1661): in entrambe si ribadisce la scelta del tutto appropriata da parte della Chiesa cattolica del vocabolo «transustanziazione» per esprimere la conversione della sostanza del pane e del vino durante la consacrazione eucaristica (DH 1642 e 1652).⁸²

⁷⁹ K. RAHNER, «Theologiegeschichte», p. 1317; trad. it. col. 344*.

⁸⁰ K. RAHNER, *Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche*, p. 23; trad. it. p. 28.

⁸¹ Nel testo latino: «sancta Synodus declarat, Ecclesiam catholicam numquam intellexisse, peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinatur» (DH, 1515).

⁸² Nel testo latino, rispettivamente: «Quae conversio convenienter et proprie a sancta catholica Ecclesia transsubstantiatio est appellata» (DH 1642; cfr. can. 2); «quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat» (DH 1652).

La disattenzione storica generalizzata è giustificata dal fatto che – osserva il teologo – non era possibile valorizzare in maniera riflessa il problema finché si viveva in un campo linguistico (*Sprachfeld*) grosso modo comune con l'avversario eterodosso (sottovalutandone peraltro i cambiamenti reali, per quanto lenti) e questo portava a una univocità linguistica di fondo nella formulazione dottrinale. Oggi non solo distinguiamo meglio la dottrina intesa dalla terminologia adottata, ma constatiamo spesso la problematicità di quest'ultima e addirittura il rischio di fraintendimenti (gli esempi scelti dallo studioso sono autentici 'cavalli di battaglia' nella sua ricerca, ossia i termini 'persona' e 'natura' adoperati nella trinitaria, 'peccato originale' [*Erbsünde*] e 'transustanziazione' nella sistemica).⁸³ È divenuto insomma impraticabile quel terreno che garantiva in precedenza il rapporto tra unità della professione di fede e pluralismo teologico e ne decretava l'interdipendenza. Si è così aperto il varco per pensare diversamente la relazione tra linguaggio magisteriale e linguaggio semplicemente teologico:

«Il magistero ecclesiastico regola anzitutto il linguaggio della professione di fede e non in modo altrettanto originario e obbligante [*in gleich ursprünglicher und verpflichtender Weise*] quello delle teologie stesse. Queste teologie rimangono naturalmente in rapporto con la dottrina del magistero e quindi anche con la regolazione del linguaggio [*Sprachregelung*] che vi è contenuta, ma quest'ultima deve essere vista riferita, più chiaramente che in passato, alla professione di fede ecclesiale e non con altrettanta originarietà alla teologia». ⁸⁴

Dunque si dà lo spazio teorico per affrontare correttamente il problema posto. La regolazione linguistica che è compito del magistero si rivolge propriamente alla professione di fede ecclesiale e «non in modo altrettanto originario e obbligante» alle teologie. Si può perciò dare 'una' comune professione di fede anche in un 'pluralismo' di teologie, nella varietà di linguaggi teologici che devono certo mantenere una relazione vitale con la regolazione linguistica ufficiale (verrebbe altrimenti meno il loro

⁸³ K. RAHNER, *Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche*, p. 23; trad. it. p. 28. È curioso che Rahner, tra gli esempi addotti, collochi proprio il termine 'transustanziazione', poco prima ricordato attraverso la citazione del decreto tridentino sull'eucaristia.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 24; trad. it. p. 29*.

carattere ecclesiale),⁸⁵ senza per questo ricalcarla come in passato e senza dover rinunciare a portare in primo piano questioni ritenute secondarie rispetto ai concetti e alle affermazioni magisteriali (con un superamento fondato e consapevole, dunque, della cosiddetta *Denzingertheologie*).⁸⁶

Non sfugge allo stesso Rahner il fatto che, se la situazione contemporanea lascia emergere all'evidenza, provvidenzialmente, la differenza legittima tra professione di fede e teologia, è essa stessa a rendere complesso l'accertamento dell'effettiva convergenza delle diverse teologie nell'unica professione di fede.⁸⁷ Questo comporta una serie di conseguenze. S'accresce sicuramente la responsabilità del teologo e delle singole teologie nella cura per la fedeltà autentica alla comune professione di fede e tale responsabilità dovrà sempre più essere riconosciuta dal magistero. Quest'ultimo, d'altra parte, non potrà più contare su un'unica teologia cui ispirarsi e dovrà necessariamente – sostiene lo studioso – divenire più sobrio; produrrà «a stento nuovi enunciati dottrinali positivi», che a loro volta avranno – e fin d'ora manifestano d'avere – una funzione diversa rispetto al passato, apparentemente ridotta, in realtà sostanziale proprio in relazione all'unità della professione di fede:

⁸⁵ K. RAHNER, «Theologische Erkenntnis- und Methodenlehre», p. 1323; trad. it. coll. 334-335.

⁸⁶ K. RAHNER, *Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche*, pp. 24-25; cfr. pp. 32-33 (i possibili riflessi di una tale impostazione sulla teologia ecumenica e sugli sforzi per l'unità dei cristiani); trad. it. pp. 29-31 e pp. 39-40. Trova spazio in questo contesto la legittima molteplicità delle formule brevi di fede proposte dallo stesso Rahner in più versioni: cfr. *supra*, parte III, cap. II, § 5.

⁸⁷ È chiaro che tale accertamento rappresenta un 'momento' tanto necessario quanto delicato se non ci si vuol limitare a un'ammissione acritica del pluralismo teologico. Considerazioni lucide troviamo in G. Colombo, riferite al complessivo ambito del pluralismo ecclesiale: «il primo problema che pone il pluralismo o più esattamente l'unità pluralista, congenita e quindi costitutiva del 'popolo di Dio', è quello di far essere ciò che deve essere, eliminando gli eventuali impedimenti o strozzature ... D'altra parte, il *come deve essere* porta in sé un elemento oggettivo di giudizio. Conseguentemente non legittima il pluralismo nella sua datità storica, né presente né passata; ma lo chiama in giudizio, imponendogli la verifica». Cfr. G. COLOMBO, *Osservazioni finali*, pp. 180-181. Segnaliamo inoltre un intervento di T. Citrini, che introduce tra i fondamenti teologici del pluralismo il «principio amartiologico», per cui si riconosce nella Chiesa un popolo di peccatori alla ricerca quotidiana di conversione; ignorare questa condizione significherebbe esporsi al rischio di considerare il pluralismo solo con ottimistica astrattezza. Cfr. T. CITRINI, *Fondamenti teologici e condizioni pastorali di un pluralismo costruttivo nella Chiesa*, pp. 40-41.

«Essi costituiscono non più tanto il *terminus a quo* per un ulteriore sviluppo verso nuovi dogmi, attraverso una singola teologia e sotto la sua tutela, quanto piuttosto l'enunciazione avanzata di una comune professione di fede, cui si riferiscono, ponendosi al suo servizio, le teologie che sono molte e rimangono plurali». ⁸⁸

Ma è ancora il pluralismo delle teologie divenuto insuperabile e insieme l'impossibilità di ottenere l'uguaglianza verbale delle formule di professione di fede a riproporre l'interrogativo: come accertarsi che la professione di fede sia davvero identica per tutti, realmente comune? È delicato il nodo di quella che Rahner chiama «*Selbigkeit des gemeinsamen Bekenntnisses*»: come verificare che la professione sia la stessa, se non soccorre più l'unità della parola? ⁸⁹

Rahner suggerisce il possibile vizio intellettualistico che tende a incunearsi, distogliendo l'attenzione da altre espressioni non solo verbali che consentono di accertare la condivisione della fede. ⁹⁰ Esistono infatti oggettivazioni storiche, azioni e atteggiamenti da cui le convinzioni traspaiono: si pensi al fatto di ritrovarsi insieme a celebrare l'eucaristia e gli altri sacramenti, ma si guardi anche al servizio reso al mondo concretamente e insieme. In tutto ciò, conclude Rahner, «si realizza la comunanza della professione di fede nel mezzo di ogni pluralità delle teologie». ⁹¹ È interessante che lo studioso concluda parlando di «pluralità», quasi a voler esorcizzare quell'aspetto minaccioso e problematico della situazione teologica contemporanea evocato dall'uso stesso del termine «pluralismo». ⁹²

⁸⁸ K. RAHNER, *Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche*, p. 29; trad. it. p. 35*. Si veda anche K. RAHNER, *Dogmen- und Theologiegeschichte von gestern für morgen*, pp. 46-47; trad. it. pp. 56-57.

⁸⁹ K. RAHNER, *Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche*, p. 29; cfr. inoltre pp. 29-31; trad. it. p. 36 e pp. 36-37.

⁹⁰ Il vizio intellettualistico può infiltrarsi nell'esercizio di tutta la teologia, come ricorda il gesuita in *Überlegungen zur Methode der Theologie*, p. 85; trad. it. p. 106: il teologo può presupporre tacitamente che l'autocomprensione dell'uomo gli sia mediata semplicemente dalla parola esplicita, mentre essa gli perviene anche da fonti della conoscenza originarie e non sostituibili dalla parola, cioè dall'immagine (*Bild*) e dalla «azione concreta della ragione pratica», che non può essere adeguatamente mediata dalla ragione teoretica.

⁹¹ K. RAHNER, *Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche*, p. 31; trad. it. p. 38*.

⁹² *Ibidem*, p. 14; trad. it. p. 16 (si veda anche l'inizio di questo nostro paragrafo). La differenza tra le due espressioni non emerge con chiarezza neppure dal documento *L'unité de la foi et le pluralisme théologique*, redatto nel 1972 nell'ambito di quella Com-

3. La questione del metodo

Ci appaiono sempre più vaste e profonde le implicazioni che comporta il riconoscimento di una situazione concupiscente nell'ambito della conoscenza di fede e propriamente teologica. Resta ancora da affrontare uno dei capitoli più significativi riaperti da Rahner: quello del metodo teologico. Immediatamente siamo riportati con la memoria al contributo più volte citato dal titolo *Überlegungen zur Methode der Theologie*,⁹³ presentato nell'estate del 1969 a un Simposio tenutosi a Montreal, ma pensiamo anche alle pagine di «Theologische Erkenntnis- und Methodenlehre»,⁹⁴ apparse in *Sacramentum mundi* nello stesso anno. E tuttavia rischieremmo di incorrere, a nostra volta, nel vizio intellettualistico poco sopra suggerito, se non ricordassimo l'importanza che il teologo assegna alla 'logica della ragione pratica della fede', attingibile e ulteriormente sviluppabile a partire dagli *Esercizi* ignaziani, così

missione Teologica Internazionale di cui Rahner stesso fu membro proprio in quegli anni (1969-1974); si legga in particolare il n. 8, che recita: «Même si la situation actuelle de l'Église accroît le pluralisme, la pluralité trouve sa limite dans le fait que la foi crée la communion des hommes dans la vérité devenue accessible par le Christ». Cfr. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Textes et Documents (1969-1985)*, p. 52 e cfr. n. 7, dove si tratta del criterio per distinguere «entre pluralisme vrai et faux»; trad. it. *Enchiridion Vaticanum*, 4, p. 1139. Nei commenti all'edizione francese affidati a J. Medina Estevez e M.-J. Le Guillou si riafferma la difficoltà di chiarire la differenza d'uso tra i due termini (nel testo appaiono talvolta sinonimi, ma forse 'pluralismo' connota di preferenza la legittimità delle diversità, mentre 'pluralità' riguarderebbe la loro esistenza reale) (*ibidem*, p. 54 e pp. 60-61). Interessante un'annotazione di P. Delhayé contenuta nella presentazione, là dove cita i luoghi conciliari in cui compare «pluralismo», mai peraltro riferito all'ambito ecclesiale (*Gravissimum educationis*, nn. 6 e 7; *Gaudium et spes*, n. 76), e aggiunge: «Le Synode extraordinaire de 1986 a permis de le noter, une connotation négative du terme 'pluralisme' s'affirme de plus en plus dans le langage et les textes du magistère pontifical et épiscopal. On peut se demander si, en un certain sens, le term 'pluralisme' n'a pas éclaté. D'un côté, on parlera de *pluralité* (légitime ou non d'ailleurs). De l'autre, on reprendra, en un sens nouveau, sous le nom d'*inculturation*, les questions qui en 1970 se posaient en terme de pluralisme» (*ibidem*, p. 49, con nota segnalata da asterisco). Bisognerebbe domandarsi se con il vocabolo non vada perduto anche il problema o, detto altrimenti, se non venga rimosso quell'aspetto di difficile convivenza, di possibile conflittualità, di eventuale prevaricazione di una teologia sull'altra che il pluralismo teologico concupiscente sottende, insieme con una modalità di confronto e di dialogo più aperto e rischioso. P. Delhayé ricorda, infine, che nell'ambito della Commissione Teologica, in vista della preparazione del documento, Rahner «preferiva focalizzare la sua attenzione sulle diversità culturali e antropologiche», mentre Mons. Philips «insisteva sull'unità della fede» (*ibidem*, 48).

⁹³ K. RAHNER, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, pp. 79-126; trad. it. pp. 99-159.

⁹⁴ K. RAHNER, «Theologische Erkenntnis- und Methodenlehre», pp. 1319-1325; trad. it. coll. 328-337.

come risulta chiaramente da *Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie* (1972).⁹⁵ Ragione teoretica e ragione pratica, dunque. Interpellate entrambe dalla situazione pluralistica odierna e dalle nuove tensioni tra *fides* e *ratio*.⁹⁶

Si profilano così i due paragrafi che stiamo per affrontare, in realtà inscindibili l'uno dall'altro e convergenti nel disegnare la figura di teologia che il gesuita ritiene consona alla situazione pluralistica contemporanea. È proprio questa a imporre una revisione del metodo teologico, secondo quanto Rahner sostiene a chiare lettere in *Überlegungen zur Methode der Theologie*, dopo aver tratteggiato la condizione precedente del teologo immerso nella *Denzingertheologie*:

«Oggi tutto è cambiato. E vale la pena di riflettere su questa nuova situazione, se si deve parlare di un metodo teologico adatto al tempo presente».⁹⁷

Superata dunque la scarsa propensione a occuparsi di questioni metodologiche (di fatto esse detengono «uno spazio assai ristretto e modesto» nella produzione dell'autore per la netta preponderanza assegnata alla *res* della teologia),⁹⁸ lo studioso sceglie di isolare tre temi nell'arco troppo vasto dei problemi implicati, allo scopo di chiarire non tanto il proprio metodo quanto quello che la situazione sembra richiedere.⁹⁹ Ne nascono tre lezioni, poi trasformate in capitoli, nel testo prima citato,

⁹⁵ K. RAHNER, *Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie*, pp. 198-211; trad. it. pp. 241-257.

⁹⁶ Cfr. K. RAHNER, «Theologie», p. 1301; trad. it. coll. 210-211 (si veda *supra*, parte III, cap. III); per il distanziamento in proposito da Metz cfr. *supra*, parte I, cap. IV, §§ 1 e 2. Scrive limpide pagine su entrambe le questioni (rapporto tra ragione teoretica e ragione pratica; confronto con Metz) K. NEUMANN, *Der Praxisbezug der Theologie bei Karl Rahner*, pp. 400-408.

⁹⁷ K. RAHNER, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, p. 82; trad. it. p. 103. Cfr. K.-H. WEGER, *Karl Rahner*, pp. 13-37 («Von der Not zur Methode»).

⁹⁸ La citazione da K. RAHNER, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, p. 79; trad. it. p. 100. Per la forte opposizione del teologo a ogni tentativo di ridurre la teologia alla sua metodologia o all'ermeneutica teologica: *ibidem*, pp. 94-95; trad. it. pp. 118-119. Resta tuttavia fondata, soprattutto se letta in riferimento alla proposta di più metodi indiretti e del metodo trascendentale, la tesi sostenuta da K.H. Neufeld, secondo il quale Rahner «sottolinea soprattutto la pluralità dei metodi. La scelta del metodo dipende dalla questione da trattare o dalla disciplina di cui si vuol promuovere un tema ... Nel suo pensiero, metodo e contenuto sono collegati in un rapporto mutuo: il metodo serve al contenuto per esprimersi in maniera retta. Tale convinzione si presuppone e non si spiega sempre esplicitamente». Cfr. K.H. NEUFELD, *Metodo trascendentale rahneriano*, p. 95 (segue una citazione sulla rilevanza del metodo, tratta da K. RAHNER, *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*).

⁹⁹ K. RAHNER, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, pp. 80-81; trad. it. p. 101.

intitolati rispettivamente «Die Ausgangssituation der Theologie heute», «Transzendentaltheologie» e «Reductio in mysterium». La loro complessità è evidente sin dal titolo; per parte nostra li affrontiamo in una prospettiva che ci esime dal renderne conto esaurientemente e analiticamente.¹⁰⁰

Il primo capitolo non ci sorprende. Conosciamo la caratterizzazione rahneriana dell'esercizio della teologia nel nostro tempo: un impegno faticoso per l'incontrollabilità di fondo del quadro storico-culturale, per la palese inadeguatezza degli strumenti filosofici sin qui utilizzati e soprattutto – si sottolinea in questa circostanza – per la sopravvenuta consapevolezza del condizionamento storico cui soggiace anche la teologia:

«Per la prima volta nella storia del sapere teologico la teologia non è solo storicamente condizionata, ma è anche consapevole del proprio condizionamento e, allo stesso tempo, dell'inevitabilità di questo condizionamento».¹⁰¹

Come conciliare tutto questo con il carattere vincolante che si assegna alle affermazioni teologiche, pur senza lo stesso grado di assolutezza e di impegnatività riconosciuto alla fede? Non dimentica evidentemente Rahner la differenza tra teologia e fede. Tuttavia ammette che non è possibile «una distinzione adeguata tra enunciati della fede ed enunciati della teologia». Dunque questi ultimi partecipano dell'assolutezza degli altri «in una maniera che è stata davvero poco chiarita» (*in einer sehr ungeklärten Weise*), né l'autore la chiarisce in questo contesto, preferendo insistere sul fatto che anche nella situazione presente la teologia deve essere «la giustificazione dell'onestà intellettuale della fede».¹⁰² Un compito teologico-fondamentale divenuto più complesso, perché le intricate questioni d'ordine filosofico e storico implicate non si lasciano più affrontare e risolvere mediante «un attacco frontale, positivamente e in modo comprensibile per il singolo» neppure da parte del teologo di professione.¹⁰³

¹⁰⁰ Una lettura approfondita dei tre capitoli si trova in Y. TOURENNE, *La théologie du dernier Rahner*, pp. 117-307.

¹⁰¹ K. RAHNER, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, p. 85; cfr. p. 90 (le conseguenze di questa consapevolezza sulla ecclesialità della teologia); trad. it. p. 107*; cfr. inoltre p. 113.

¹⁰² *Ibidem*, p. 86; trad. it. p. 107*. Per la verità, sul problema della specificità degli enunciati teologici Rahner torna – come vedremo – nell'ultima sezione del saggio, senza però esplicitare il loro legame con gli enunciati della fede.

¹⁰³ K. RAHNER, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, p. 86; trad. it. p. 108*.

a. I metodi indiretti

Emerge l'esigenza di un metodo «razionalmente legittimato» che non ripercorra le vie del confronto diretto, ma si trasformi in una molteplicità di metodi indiretti, suggeriti dalla situazione esistenziale dell'interlocutore reale e dal singolo argomento. Scrive l'autore:

«Come si presentano volta per volta questi metodi indiretti, cioè metodi che affrontano legittimamente il singolo problema concreto e pretendono di valere in quel singolo caso per la situazione spirituale concreta del singolo individuo e non dovunque e sempre, dipende dalla materia concreta di cui si tratta. Una simile legittimazione di tipo indiretto si presenterà naturalmente in forma diversa, a seconda che si tratti di una decisione intellettuale in una situazione in cui dei problemi metafisici non sono ancora stati affrontati direttamente e risolti positivamente, oppure che si tratti di una specifica questione di carattere storico».¹⁰⁴

Si auspica dunque una flessibilità metodologica accentuata, che assume tra l'altro il significato di un recupero e di un superamento dell'apologetica precedente, nella linea di una più ampia attenzione teologico-fondamentale alla situazione complessiva del sapere della fede e alla condizione del destinatario cui ci si indirizza. Si tratta anche di un recupero di passate intuizioni metodologiche, alle quali viene restituita dignità, proprio perché si accetta di esplicitarle e di metterle alla prova nella temperie contemporanea. Rahner cita la cosiddetta *argumentatio ad hominem*, cardine di un'apologetica eccessivamente modesta quando si pensa meno feconda della «nobile e 'scientifica' teologia fondamentale», mentre in realtà «è più onesta e feconda» di quella.¹⁰⁵

Non meno degno, dunque, sarebbe il metodo indiretto proposto, che dovrebbe divenire anzi «momento intrinseco del metodo teologico in generale»; intrinseco e non più solo sussidiario o subordinato, proprio perché la situazione gnoseologica della fede è mutata sia per il semplice cristiano sia per il teologo di professione, la cui condizione

«è oggi chiaramente ... difficile almeno quanto quella del cristiano comune. Già da questo si mostra in concreto che il metodo indiretto oggi non è affatto un metodo accessorio e secondario, che viene impiegato fortunosamente

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 87; trad. it. p. 109.

quando non si può procedere in altro modo con un individuo concreto. È invece un metodo che, in maniera riflessa o meno, costituisce un momento intrinseco del metodo teologico in generale, poiché oggi anche lo specialista deve avvertire l'impossibilità di un'elaborazione completa, diretta e positiva del suo problema e deve riconoscerla lealmente. Anch'egli, per dirla con la terminologia della 'analysis fidei', può non constatare più alcuna differenza sostanziale tra sé e il 'rudis', e dunque deve esplicitamente calcolare in tutte le sue riflessioni il condizionamento storico della sua conoscenza della verità e tematizzarla esplicitamente». ¹⁰⁶

Rahner rivendica il fatto che tale approccio può sostanzialmente identificarsi con il metodo del «corso teologico fondamentale» o *cursus introductorius* agli studi teologici, auspicato dal Vaticano II. ¹⁰⁷ Ma se il quadro tracciato corrisponde al vero, quali *chances* conserva una teologia fondamentale di più ampio respiro, con carattere non puramente introduttorio? Per il nostro autore è chiaro che essa si è trasformata: da «possibilità concretamente realizzabile» – si sostiene in *Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie* – è diventata «un ideale, un caso-limite ancora perseguibile, comunque sia, in maniera asintotica». ¹⁰⁸ Una «scienza», che tale vuol essere in nome dell'onestà intellettuale e che come tale non può che condividere lo stato concupiscente che avvince oggi l'intero ambito scientifico. Il richiamo della risoluzione asintotica, alla quale non si può peraltro abdicare, evoca immediatamente la fisionomia ben nota dell'esperienza della concupiscenza.

Quel che è chiaro è il fatto che non si ha più 'la' teologia fondamentale commisurata al pluralismo e alla vastità dei problemi sperimentata dai contemporanei. ¹⁰⁹ Ciò riporta di nuovo all'oppor-

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 88; trad. it. p. 110*.

¹⁰⁷ Cfr. *Optatam totius*, n. 14. In proposito si vedano i due significativi contributi rahneriani, intitolati rispettivamente *Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester*, pp. 442-455; trad. it. pp. 213-235 e *Zur Reform des Theologiestudiums*, pp. 496-530; trad. it. pp. 57-108.

¹⁰⁸ K. RAHNER, *Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie*, p. 202; trad. it. p. 246*. A questa posizione Rahner s'avvicina sempre più dalla metà degli anni Sessanta, pur 'tentando' l'impresa del *Grundkurs des Glaubens. Einführung* (d'altra parte difficile da catalogare e concepito anzi come espressione dell'unità inscindibile di fondamentale e dogmatica). W. Werner individua quattro diversi paradigmi di teologia fondamentale nel suo *Fundamentaltheologie bei Karl Rahner*. Comunque si valuti la complessa ricostruzione, vale la pena notare la chiara sottolineatura della questione del pluralismo quale elemento propulsivo in diversi passaggi da un modello all'altro. In proposito si veda anche G. LORIZIO, *Il trascendentale nella teologia del dopo Concilio*, pp. 108-111.

¹⁰⁹ K. RAHNER, *Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie*, p. 202; trad. it. p. 246.

tunità di elaborare metodi indiretti che in qualche misura aggirino una serie di ostacoli e garantiscano una prima giustificazione intellettuale della fede. L'esempio proposto in *Überlegungen zur Methode der Theologie* concerne la spiegazione della legittimità dell'appartenenza alla Chiesa cattolica anziché alle Chiese della Riforma: una spiegazione in tre passaggi che, evitando inizialmente una selva di problemi e di precisazioni, dalla presunzione di validità del cristianesimo nella forma cattolica praticata approda all'affermazione che non v'è motivo di ricercare altrove «il cristianesimo puro», passando attraverso l'argomento della maggiore continuità storica della Chiesa cattolica con la Chiesa delle origini.¹¹⁰

Non deve peraltro trarre in inganno l'esempio e creare l'illusione che basti un'argomentazione abilmente semplificata a colmare un fossato che è destinato ad allargarsi sempre più. Intendiamo il divario «tra i motivi in favore della credibilità della rivelazione cristiana e la concreta decisione di credere».¹¹¹ Il nodo, di cui si intuisce la gravità esistenziale e il peso teorico, non compare nella conferenza del 1969, ma si trova al centro di *Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie*, dove viene limpidamente avanzato l'interrogativo proprio nella sezione che si occupa di possibili «metodi indiretti in teologia fondamentale»:

«Esiste una teoria teologica su come l'inadeguatezza ed il condizionamento irriflesso della conoscenza [*die Inadäquatheit und unreflektierte Bedingtheit der Erkenntnis*] che concerne le ragioni e i motivi in favore di una decisione assoluta possano venire superate in maniera legittima e, in qualche misura almeno, 'maneggevole' in una simile decisione assoluta?». ¹¹²

Rahner è del parere che esista, in forma embrionale, una «logica della ragione pratica della fede» o «logica della decisione esistente», riconoscibile nelle regole per l'elezione di Ignazio di Loyola e meritevole di ben altra attenzione teologica.¹¹³ Per parte nostra, dopo averla solo nominata qui, provvederemo a riprenderla

¹¹⁰ K. RAHNER, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, pp. 88-89; trad. it. pp. 109-112.

¹¹¹ K. RAHNER, *Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie*, p. 208; trad. it. p. 254*. Cfr. *supra*, parte III, cap. II, § 4.

¹¹² K. RAHNER, *Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie*, p. 204; cfr. pp. 202-204; trad. it. p. 249 e pp. 246-249.

¹¹³ *Ibidem*, p. 208; trad. it. p. 254.

in un momento distinto e tuttavia consecutivo a queste prime considerazioni metodologiche.¹¹⁴ Era però necessario accennarvi per integrare immediatamente la presentazione di *Überlegungen zur Methode der Theologie* e segnalare che di 'metodi' indiretti si parla, con un plurale che lascia aperta l'ideazione e non esclude pregiudizialmente né ragione teoretica né ragione pratica.

b. Il metodo trascendentale

Dalla situazione gnoseologica della fede e della teologia proviene, dunque, un forte invito a riconfigurare la teologia fondamentale, includendovi come momenti intrinseci sia una rinnovata *argumentatio ad hominem* sia una logica della ragione pratica della fede, ancora per gran parte da elaborare. Ed è la situazione stessa a richiedere, secondo Rahner, l'esercizio metodico della teologia trascendentale: essa è necessaria – spiega l'autore nella seconda delle sue lezioni sul metodo – affinché «l'uomo d'oggi possa assimilare autenticamente gli enunciati della fede»,¹¹⁵ senza essere tentato di relegarli nella costellazione della mitologia.

Giova ricordare in proposito le annotazioni di «Theologische Erkenntnis- und Methodenlehre», là dove si lamenta la mancanza persistente di una teoria della conoscenza teologica in ambito cattolico.¹¹⁶ L'appunto è parso esagerato agli occhi di qualche critico,¹¹⁷ che sembra però non tenere particolarmente conto di una precisazione fondamentale: si può ammettere anche per Rahner che vi siano indicazioni per una «'logica' teologica riguardo alle fonti oggettive» (tali sono i *loci theologici*), ma a suo parere non

¹¹⁴ Cfr. *infra*, parte III, cap. III, § 4.

¹¹⁵ K. RAHNER, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, p. 102; cfr. 95-113; trad. it. p. 127* e pp. 119-141.

¹¹⁶ K. RAHNER, «Theologische Erkenntnis- und Methodenlehre», pp. 1320-1321; trad. it. coll. 329-331.

¹¹⁷ Ci riferiamo in particolare a M. Seckler che invita a considerare con cautela la rimostranza rahneriana: «Die von Rahner geäußerte Meinung, eine thematisch und systematisch ausgebildete theologische Erkenntnislehre gebe es ,noch nicht', war auch schon im Jahre 1970 sehr *cum grano salis* zu nehmen. Im Blick auf die damalige Situation war sie nicht ganz unbegründet, aber aufs Ganze gesehen läßt sie sich nicht halten». Cfr. M. SECKLER, *Die theologische Prinzipien- und Erkenntnislehre als fundamentaltheologische Aufgabe*, p. 182. Gli esempi di seguito addotti da Seckler risalgono sino alla patristica e all'alta scolastica, per includere poi la controversistica del XVI secolo e i *loci theologici* di Melchior Cano, sino all'inconsueta denominazione «Theologische Erkenntnislehre» scelta da M.J. Scheeben nel 1873 e indice della consapevolezza di un complesso di compiti da assolvere.

è ancora stata messa a tema «la natura propria di questo conoscere come processo soggettivo».¹¹⁸ Sarebbe insomma sfuggito il versante soggettivo del problema, che neppure il Vaticano I ha potuto cogliere e che la *Dei Verbum* mostra invece di avvicinare adottando un registro personalistico; il difetto sarebbe imputabile all'assenza di esercizio di una teologia trascendentale in generale, oltre che alla poca chiarezza nella distinzione tra conoscenza di fede e teologia¹¹⁹ e alla preoccupazione prevalente di salvaguardare come Parola di Dio la rivelazione accolta dall'uditore umano.¹²⁰

Una teoria della conoscenza teologica richiede insomma che si faccia tesoro di quella svolta al soggetto, caratteristica del pensiero moderno, che trova nel metodo trascendentale un'espressione emblematica.¹²¹ Con l'avvertenza che, in ogni caso, la teologia non può essere ridotta né alla misura della propria teoria della conoscenza o ermeneutica teologica, né entro la forma di teologia trascendentale, poiché – precisa l'autore – il *logos* della teologia (cristologico) è ben più capiente e ha un'imprescindibile dimensione storica:

«Infatti il *logos* del discorso teologico è il *Logos* incarnato che non si spiega a partire da un principio astratto a noi dato, bensì nella storia e da qui comunica sé stesso. Unità e differenza di apriorità dello spirito e storia a posteriori (tutt'e due insieme, come unità non più usurpabile autonomamente da noi, unità che dev'essere accettata) sono dati insuperabili».¹²²

Le concise argomentazioni di «Theologische Erkenntnis- und Methodenlehre» sgombrano il campo da una serie di possibili equivoci, peraltro mai del tutto scongiurabili. Ciò accade anche per la difficoltà obiettiva di dire che cosa significhi in positivo 'teologia trascendentale', come il gesuita riconosce in *Überlegungen zur Methode der Theologie*.¹²³ Escluso infatti che si tratti della

¹¹⁸ K. RAHNER, «Theologische Erkenntnis- und Methodenlehre», p. 1320; trad. it. p. 330.

¹¹⁹ Cfr. *supra*, parte III, cap. II, § 1.

¹²⁰ K. RAHNER, «Theologische Erkenntnis- und Methodenlehre», p. 1321; trad. it. p. 331. Per il Vaticano I, si veda anche la voce «Metaphysik», stilata dall'autore per il *Lexikon für Theologie und Kirche*.

¹²¹ Per una introduzione generale alla problematica in Rahner si può vedere (in ambito italiano) I. SANNA, *Teologia come esperienza di Dio*, pp. 106-125.

¹²² K. RAHNER, «Theologische Erkenntnis- und Methodenlehre», p. 1323; trad. it. p. 333*.

¹²³ K. RAHNER, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, pp. 96, 97; trad. it. pp. 120 e 122 (il concetto in esame è «ancora e sempre oscuro»). Dalla non-univocità nel-

teologia nel suo complesso o soltanto di una teoria del metodo teologico, si può certo affermare che essa designa un metodo teologico, implicante un determinato modo d'interrogazione e di approccio ai contenuti materiali delle discipline teologiche.¹²⁴ Ma perché dovrebbe «necessariamente» connotare ogni teologia, pur senza risolvere in sé la teologia?¹²⁵ E perché l'asserita urgenza per l'oggi della fede e della teologia di una simile, pervasiva teologia trascendentale?¹²⁶

Sono domande che la linea della nostra ricerca sollecita, ma che di fatto occupano la seconda lezione di Rahner, posta anch'essa sotto l'ipoteca del quadro della situazione tracciato nel primo intervento. Interrogativi che inducono il teologo ad assestarsi su un concetto di filosofia trascendentale (premessa per introdursi alla teologia trascendentale) da lui stesso definito impreciso, non specialistico,¹²⁷ ma abbastanza modesto perché vi si possa appellare un teologo (che non è nella stessa misura filosofo, tanto meno nel tempo presente) e sufficiente per comprendere quel che conta nella riflessione in corso:

«Ci basta propriamente l'idea che la questione del soggetto conoscente non indica un ambito di conoscenza equivalente a molti altri, ma una realtà che precede ogni conoscenza regionale (che suddivide gli oggetti dal punto di vista materiale) come sua condizione di possibilità».¹²⁸

Lo studioso ritiene dunque d'essere esonerato dal compito d'offrire una trattazione esauriente e problematizzante di quella forma di filosofia che, in maniera riflessa, viene esercitata a partire

l'uso dell'espressione prende le mosse per una sintetica rivisitazione anche K.H. NEUFELD, «Teologia III. Trascendentale».

¹²⁴ K. RAHNER, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, p. 95; trad. it. p. 119. Cfr. dello stesso autore, *Grundkurs des Glaubens (Aufsatz)*, p. 453; trad. it. p. 62.

¹²⁵ K. RAHNER, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, p. 101; trad. it. p. 127.

¹²⁶ *Ibidem*, 102; trad. it. p. 127. Per il nesso tra ricorso al metodo trascendentale e desiderio di conseguire «some kind of intellectual integrity in a time of cultural pluralism» si veda anche P.C. PHAN, *Cultural Pluralism and the Unity of the Sciences*, pp. 793-804 (cit. p. 798; per il raffronto con il tentativo di B. Lonergan, analogo sotto questo aspetto: pp. 797, 808). K. Kilby offre un più articolato esame della questione 'pluralismo-trascendentale' nel suo ampio studio dedicato al rapporto tra teologia e filosofia in difesa di un «nonfoundationalist Rahner», rimarcando che nulla vieta che un'unica esperienza trascendentale (pre-filosofica) rimanga sottesa alla variabile storica del pluralismo. Cfr. K. KILBY, *Karl Rahner*, pp. 85-98.

¹²⁷ K. RAHNER, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, pp. 98, 100; trad. it. pp. 122, 126.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 101; trad. it. p. 126*.

da Cartesio e più chiaramente in Kant e nell'idealismo tedesco. Si dirige invece, immediatamente, nella direzione della forma teologica che la prevede come proprio «momento intrinseco», ossia la teologia trascendentale, resasi possibile solo dopo la dissoluzione della neoscolastica.¹²⁹ Si ripropone in questa nuova veste la questione travagliata del rapporto tra filosofia e teologia in tempo di accentuata concupiscenza gnoseologica. Se la teologia deve continuare a filosofare, se deve cioè essere una 'teologia pensante',¹³⁰ non può evitare secondo il gesuita di operare anch'essa criticamente, a un livello filosofico-trascendentale,¹³¹ interrogando sistematicamente circa le condizioni di possibilità di conoscenza del soggetto, ovvero – con il linguaggio del già citato saggio *Über künftige Wege der Theologie* (1970) – circa le «condizioni a priori nel soggetto credente per la comprensione delle verità di fede fondamentali».¹³²

È palese dunque la ragione per la quale basta, in fondo, concludere che la questione del soggetto della conoscenza non è settoriale, regionale, paritetica rispetto ad altre, ma si colloca su un piano differente, nell'ordine dei presupposti. Il che significa che anche la teologia trascendentale rappresenta una modalità necessaria d'esercizio della teologia, senza per questo essere il tutto della teologia, né annullare il pluralismo teologico (si ricordi in proposito la difesa di fronte alle obiezioni di Metz e il ruolo riconosciuto anche alla teologia politica come particolare 'accento' teologico).¹³³ È «un momento della teologia»,¹³⁴ il cui svolgimento consapevole può però trasformare la trattazione di molti temi dogmatici. Sinteticamente Rahner ripercorre in questa nuova chiave la dottrina trinitaria, la cristologia e l'escatologia, cercando di mostrare come sia possibile e vantaggioso giungere a una comprensione teologico-trascendentale che sottragga i loro rispettivi enunciati al sospetto d'essere inaccettabile mitologia.¹³⁵

¹²⁹ *Ibidem*, pp. 96-97; trad. it. pp. 120-122.

¹³⁰ Cfr. *supra*, parte III, cap. III, § 2.

¹³¹ K. RAHNER, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, pp. 96-97; trad. it. pp. 120-122.

¹³² K. RAHNER, *Über künftige Wege*, pp. 55-56; trad. it. pp. 72-73.

¹³³ *Ibidem*, pp. 54-56, 65-67; trad. it. pp. 71-74, 87-90. Cfr. *supra*, parte I, cap. IV, § 2. («Quale teologia?»).

¹³⁴ K. RAHNER, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, p. 112; trad. it. p. 140*.

¹³⁵ *Ibidem*, pp. 105-111; trad. it. pp. 131-139.

Anziché inoltrarci nelle esemplificazioni rahneriane e tentare di valutarne la persuasività, preferiamo percorrere sino in fondo il sentiero del confronto tra la forma – appena accennata, dichiaratamente imprecisa – della filosofia trascendentale e la forma della teologia trascendentale. Per quanto la prima divenga «momento intrinseco» della seconda, lo studioso prova a stanare le caratteristiche della forma teologica riferendosi ovviamente all'altra. Così accade, come abbiamo visto, per distinguere il livello dell'interrogazione trascendentale. Ma avviene anche per un altro profilo che merita d'essere valorizzato e che può essere ricondotto al noto binomio atematico-tematico.¹³⁶ Rahner argomenta che altro è l'inclusione del soggetto (da sempre) in ogni conoscenza oggettuale, altro la tematizzazione di tale inclusione. Ciò comporta una duplice conseguenza: non solo la filosofia è necessariamente filosofia trascendentale, sebbene tematizzi questo suo carattere solo a partire da una certa fase storico-filosofica, ma anche la teologia è per sua natura trascendentale per le stesse ragioni.

Per sua natura. Dunque, senza che abbia di per sé necessità di far ricorso esplicito a 'una' filosofia trascendentale. Ciò chiarisce ulteriormente perché il gesuita s'accontenti di un concetto sommario di filosofia trascendentale e, da altro versante, che cosa significhi per lui filosofare «all'interno della teologia stessa», elaborare da sé una «teologia che filosofa».¹³⁷ In sostanza pare di capire che alla filosofia trascendentale Rahner assegni soprattutto il compito di far sì che anche la teologia pervenga alla chiara coscienza della propria irrinunciabile dimensione trascendentale, da sempre operante e tuttavia da poco tematizzata, in ritardo appunto rispetto alla 'riscoperta' filosofica.¹³⁸

¹³⁶ *Ibidem*, pp. 101-104; trad. it. pp. 127-131.

¹³⁷ Le citazioni sono tratte da K. RAHNER, *Philosophie und Philosophieren in der Theologie*, pp. 69 e 72; trad. it. pp. 75 e 80*. Cfr. *supra*, parte III, cap. III, § 2.

¹³⁸ La filosofia trascendentale non oltrepassa, dunque, di norma il ruolo di mediatrice dell'infrastruttura concettuale. Su questo punto si vedano le condivisibili osservazioni di G. LORIZIO, che rimarca il pericolo di una nuova deriva estrinsecistica «nella misura in cui il 'trascendentale' viene assunto non soltanto come infrastruttura concettuale – e in tal senso opposto al 'categoriale' (Rahner, Alfaro) –, bensì come principio fondazionale-architettonico del sapere della fede. Si verifica in tal senso il ruolo illuministico-illuminante dell'ancella nei confronti della signora della quale ormai non porta più nessuno lo strascico». Cfr. G. LORIZIO, *Il trascendentale nella teologia del dopo Concilio*, p. 106; cfr. pp. 103-111 (esplicito il rinvio a I. KANT, *Der Streit der Fakultäten*). È peraltro chiaro che quanto abbiamo concluso fondandoci sulla sezione del contributo che stiamo esaminando andrebbe approfonditamente confrontato con quel che emerge altrove riguardo al rapporto filosofia trascendentale - teologia trascendentale. Ma, se leggiamo questa relazione alla luce del

Se così non fosse, se non fosse questo il servizio reso alla teologia dalla filosofia trascendentale, fatteremmo a comprendere come essa possa risultare un «momento intrinseco» della teologia senza alienarla da ciò che essa è.¹³⁹ E soprattutto non capiremmo la parte finale della seconda lezione, sin qui seguita, nella quale s'affaccia l'altro, possibile volto (un volto oscuro e inquietante) della stessa filosofia trascendentale. Essa corre il rischio – sostiene il teologo – di assolutizzare sé stessa, di ritenersi interprete esclusiva di ciò che necessita all'uomo in ordine all'esistenza. E può evitare di assecondare questa inclinazione solo se accetta di autolimitarsi, ricacciando da sé questa specie di *hybris* distruttiva e persino, in ultima analisi, auto-distruttiva:

«Questa autolimitazione [*Selbstbeschränkung*] della filosofia trascendentale (dovuta alla riflessione sulla storicità non tematizzabile sistematicamente dell'esistenza, sulla dialogica, il linguaggio e l'esperienza ermeneutica) è essa stessa un momento essenziale di una filosofia trascendentale corretta. Senza questa limitazione la filosofia cadrebbe vittima della *hybris* e della brutalità di una riflessione che dissolve tutto. Se questa limitazione non fosse opera della stessa filosofia, essa rinunciarebbe alla sua sostanziale pretesa di porre tutto in questione e distruggerebbe sé stessa».¹⁴⁰

Ritorna alla mente, attraverso l'immagine di questa forma filosofica che rischia l'autodistruzione se non riconosce il proprio limite, lo scenario dello *Handbuch der Pastoraltheologie* che ci ha fornito il motivo d'avvio.¹⁴¹ Esso vale anche per 'questa'

tema del pluralismo filosofico-teologico concupiscente, delle sue manifestazioni nonché dei tentativi di reintegrazione, restiamo in ogni caso non convinti del fatto che la teologia trascendentale possa rappresentare una *Aufhebung* della filosofia trascendentale (cfr. la negazione di tale risoluzione del pluralismo *supra*, parte II, cap. II, § 2.): questa la tesi – non lontana peraltro dalle posizioni di H. Verwey – di N. KNOEPFLER, *Der Begriff «transzendental» bei Karl Rahner*, in particolare pp. 103-109 e 177-178. Il problema è tra i più discussi, com'è noto e come si può constatare per il decennio successivo alla morte di Rahner rivolgendosi a B.J. HILBERATH - B. NITSCHKE, *Transzendente Theologie?* Occorre, a nostro giudizio, tenere conto costantemente della tendenza crescente, da parte di Rahner, a minimizzare la proprietà della designazione 'trascendentale' riferita alla sua teologia: sintomatico l'atteggiamento che emerge nell'intervista a E. Simons, contemporanea a *Überlegungen zur Methode der Theologie* e in parte dedicata proprio al metodo trascendentale, in cui il teologo afferma di ricorrere a quell'espressione sapendo di essere lontano dall'originario uso kantiano e in mancanza di una terminologia più adatta. Cfr. K. RAHNER, *Zur Lage der Theologie*; trad. it. Dove va la teologia?.

¹³⁹ K. RAHNER, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, p. 96; trad. it. p. 120. Cfr. *supra*, parte III, cap. III, § 2.

¹⁴⁰ K. RAHNER, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, p. 111; trad. it. p. 139*.

¹⁴¹ SW 19, pp. 409-413; cfr. *supra*, parte I, cap. I.

filosofia, non diversamente che per altre filosofie o altre scienze. Vale, infine, per la stessa teologia che si fa carico dell'autocomprensione trascendentale e deve provvedere da sé a tracciarne i limiti (un compito, questo, che dovrebbe essere assolto dalla teologia fondamentale); incorrerebbe altrimenti nella perdita del riferimento imprescindibile alla storia, a quella «storia della salvezza e della perdizione» senza la quale la teologia smarrisce sé stessa, autodistruggendosi.¹⁴²

Con queste ultime osservazioni siamo rinviati palesemente alla questione della concupiscenza gnoseologica. Si noti di nuovo lo strano effetto prodotto dal suo riconoscimento: da un lato, l'assunzione del metodo trascendentale appare sollecitata proprio dalla situazione consapevolmente concupiscente di filosofia e teologia; dall'altro lato, si è immediatamente posti sull'avviso che tale procedimento tende a degenerare, a varcare i propri confini, ad assolutizzare sé, rifiutando di autolimitarsi. Si tratta di variazioni sul tema ormai ben noto del disorientamento prodotto dalla concupiscenza che interferisce nell'*actus intellectualis*.

c. La 'reductio in mysterium'

Analogo problema emerge nell'esordio della riflessione proposta da Rahner nella terza delle lezioni rifluite in *Überlegungen zur Methode der Theologie*.¹⁴³ È chiaro infatti che l'interlocutore scomodo con cui il gesuita intende misurarsi è quella forma di *hybris* della ragione che viene denominata razionalismo, per la quale il *mysterium* è semplicemente un resto della realtà non ancora chiarito, un residuo solo provvisorio, costantemente incalzato dalle scienze e destinato a dissolversi. Una visione, questa, che intacca anche la teologia. Corrosa così dal proprio interno e oggetto di sospetto in questa «epoca della scientificità», essa rischia d'apparire «solo la forma preparatoria [*die bloße Vorform*] di una scienza che sempre più dissolve e sostituisce la teologia» stessa,¹⁴⁴ d'essere assimilata infine a un complesso mitologico o

¹⁴² K. RAHNER, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, pp. 111-113; trad. it. pp. 140-141. Cfr. dello stesso autore, «Transzendentaltheologie», pp. 1333-1334; trad. it. coll. 348-349.

¹⁴³ K. RAHNER, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, pp. 113-126; trad. it. pp. 142-159.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 113; trad. it. p. 142*.

a una serie di ragnatele concettuali inverificabili. Non siamo del tutto lontani dal nocciolo della problematica affrontata da Pio IX e dal Vaticano I, i quali alla pretesa di sostituire esaurientemente una comprensione filosofica a qualunque teologia della fede, ricavata dalla rivelazione, opposero l'irriducibile esistenza di 'misteri', come sappiamo.¹⁴⁵ Una strategia efficace? Secondo Rahner, la sua debolezza si affaccia proprio dietro l'uso del plurale. Dettata dalla preoccupazione di tutelare fede e teologia, essa non riesce a sostenere quel «contrattacco frontale» che la situazione richiede.¹⁴⁶

La strategia proposta in questo caso è evidentemente ben diversa dall'aggiramento prudente attuato con i metodi indiretti, a conferma dell'esercizio di una molteplicità di metodi, ai quali si domanda in ultima analisi d'essere proporzionati alla situazione che si presenta volta per volta. All'equivoco radicale rappresentato dal razionalismo, dunque, occorre piuttosto far fronte affermando coraggiosamente che fede e teologia sono *reductio in mysterium*.¹⁴⁷ Per la teologia si tratta di una direttiva metodologica assai esigente, non suggerita dalla sua insufficienza, ma dalla sua stessa essenza: se vuol essere sé stessa e se vuol sopravvivere oggi, non può che concepirsi come «'scienza' del mistero in quanto tale» e presentarsi così sul terreno del confronto scientifico.

L'inversione di tendenza rispetto alla frantumazione teologica in corso non potrebbe essere più pronunciata. In realtà, il contrattacco frontale che il gesuita sferra in questa occasione certamente si rivolge contro il diffuso scientismo, ma non meno chiaramente rappresenta un tentativo di integrazione del pluralismo teologico. Si legga la tesi riguardante la figura di teologia auspicata:

«Essa non deve comprendere sé come quella scienza che si allarga sempre più in una sistematica differenziata in tutti i dettagli, bensì come quell'atto dell'uomo, in cui egli anche sul piano della riflessione rispinge la molteplicità delle sue realtà, delle sue esperienze e concetti nel mistero indicibile e oscuro che chiamiamo Dio».¹⁴⁸

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 117; trad. it. p. 148. Cfr. *supra*, parte III, cap. I, § 4.

¹⁴⁶ K. RAHNER, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, p. 114; trad. it. p. 143.

¹⁴⁷ La fede lo è in senso primario in quanto «atto originario della restituzione dell'uomo al mistero», la teologia lo è in senso derivato: *ibidem*, p. 115; trad. it. pp. 144-145.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 114; trad. it. p. 144*.

Abbiamo parlato di inversione di tendenza perché lo stesso Rahner la presenta in questo modo, domandandosi se non stia per chiudersi un'epoca (quasi sovrapponibile – suggerisce – ai duemila anni di storia del cristianesimo), se non stia per tramontare una teologia intesa come «dispiegamento concettuale»,¹⁴⁹ percepita in questo modo già da Tommaso d'Aquino e nell'interpretazione ancora prevalente della storia dei dogmi e della teologia. Se volessimo ricondurre la differenza segnalata entro termini già incontrati, potremmo dire che per il gesuita è tempo di passare da una teologia progressivamente «esplicativa» a una teologia radicalmente «riduttiva»,¹⁵⁰ nella quale gli enunciati – che devono essere pronunciati – sono volutamente lasciati «scivolare nel mistero silente di Dio».¹⁵¹

L'argomentazione dello studioso procede ordinatamente. Prima di affondare il discorso sulla teologia come *reductio in mysterium*, egli sceglie di soffermarsi sul concetto di *mysterium*.¹⁵² L'equivoco che lo attanaglia comunemente – dice – è la limitazione all'aspetto negativo. Si definisce il mistero a partire da ciò che mistero non è e, dunque, esso sarebbe la realtà non-ancora-penetrata, forse contraddittoria e in ogni caso prima o poi svelabile, se non altro quando si avrà la *visio beatifica*. Si tratta di un concetto «falso o perlomeno superficiale». ¹⁵³ Non così la dogmatica presenta l'insuperabile incomprendibilità di Dio, che permarrà anche nella *visio beatifica* (positivamente «beata» per l'uomo, proprio perché l'incomprendibilità sarà immediatamente colta oltre la finitezza della conoscenza attuale).¹⁵⁴ Non così «una riflessione più propriamente filosofico-trascendentale» giunge a rappresentare l'orizzonte della conoscenza, che rimane incatturabile, misterioso proprio mentre

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 115; trad. it. p. 144.

¹⁵⁰ La distinzione compare in K. RAHNER, «Theologiegeschichte», pp. 1317-1318; trad. it. coll. 344-345. Cfr. *supra*, parte III, cap. II, § 5. («La gerarchia delle verità»).

¹⁵¹ K. RAHNER, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, p. 115; cfr. p. 124 (legittimità e limiti di una teologia negativa); trad. it. p. 144* e p. 157.

¹⁵² *Ibidem*, pp. 115-117; trad. it. pp. 144-147.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 116; trad. it. p. 145*. È plausibile che sulla valorizzazione del concetto di mistero e sulla sua caratterizzazione abbia esercitato un certo influsso la frequentazione di Heidegger, come evidenzia K.P. FISCHER, *Philosophie und Mystagogie*, pp. 37-45.

¹⁵⁴ Molti gli interventi di Rahner – e sempre più frequenti nell'ultima stagione – che toccano il tema dell'incomprendibilità o del mistero di Dio. Indichiamo tra gli altri i tre contributi, raccolti nella sezione «Fragen nach Gott» in *SzT* XII: K. RAHNER, *Über die Verborgenheit Gottes; Fragen zur Unbegreiflichkeit Gottes nach Thomas von Aquin; Um das Geheimnis der Dreifaltigkeit*, insieme con *Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes*, apparso in *SzT* XIII.

si rivela come la condizione di possibilità della conoscenza di ciò che misterioso non è; somma positività, dunque, e in questo senso il *mysterium* è «l'unica realtà davvero ovvia, che per questo può sempre essere trascurata e male interpretata come se fosse un fenomeno marginale negativo». ¹⁵⁵

Riaffermato così un concetto radicalmente positivo di mistero, Rahner può chiarire che cosa significhi intendere l'essenza della teologia come *reductio in mysterium*. ¹⁵⁶ Al singolare, questa volta, superando l'esitazione ancora presente nel Vaticano I. L'argomentazione dello studioso, non semplice, si lascia suddividere in quattro momenti che ripercorriamo in estrema sintesi, quasi per scorgere solo le nervature della riflessione.

In primo luogo viene la precisazione fondamentale. ¹⁵⁷ Mistero, nel senso rigoroso appena accennato, può essere Dio solo; ogni esistente finito, nella sua accessibilità categoriale, è di per sé privo di misteri, forse non-ancora-compreso ma esposto di fatto alla presa delle scienze, *salvo* riguardo alla sua relazione essenziale con quel Dio che resta orizzonte incatturabile. Di qui non la sola necessità epocale, ma la legittimità in senso assoluto di una 'teologia riduttiva':

«In tale prospettiva risulta chiaro che non esiste in teologia un numero qualsiasi di misteri. In fondo può esserci soltanto *un* mistero: Dio in quanto tale. La teologia ha quindi il compito di ricondurre a quest'unico mistero i misteri che le si presentano o sembrano presentarsi volta per volta, così da evitare anche il pericolo di far appello a misteri là dove un enunciato teologico avrebbe soltanto bisogno d'essere pensato più precisamente o forse anche demistificato in qualche misura. Questa riduzione di una pluralità di misteri all'unico mistero di Dio in teologia non è particolarmente difficoltosa». ¹⁵⁸

Il secondo momento non può che concernere la riduzione degli enunciati teologici all'unico mistero. Ci sono enunciati – ribadisce Rahner – che devono continuare a definirsi 'mistero', a patto che quel che affermano sia esplicitato quanto alla relazione con Dio e

¹⁵⁵ K. RAHNER, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, pp. 116-117; trad. it. pp. 146-147*. Nell'originale si legge che il *mysterium* è «das allein wirklich Selbstverständliche, das darum immer übersehen und als negatives Randphänomen mißdeutet werden kann» (*ibidem*, p. 117; trad. it. p. 147*).

¹⁵⁶ *Ibidem*, pp. 117-126; trad. it. pp. 147-159.

¹⁵⁷ *Ibidem*, pp. 117-119; trad. it. pp. 148-150.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 119; trad. it. pp. 149-150*.

quanto alla relazione che Dio ha con noi, poiché solo in base ad essa, solo in virtù della libera partecipazione che Dio-mistero fa di sé stesso alla creatura, si può parlare correttamente di 'mistero'. E dunque il linguaggio è appropriato a proposito dell'unione ipostatica, della grazia soprannaturale o della *visio beatifica* e per altri 'misteri' centrali del cristianesimo, i quali, a ben vedere, «sono riconosciuti come l'unico mistero dell'autopartecipazione di Dio al mondo».¹⁵⁹ Di nuovo si è ricondotti insomma all'unico mistero, pur attraverso la molteplicità degli enunciati.

Ma per la figura di teologia auspicata da Rahner e delineata nel terzo momento¹⁶⁰ non basta evidentemente una simile concentrazione concettuale, pure vantaggiosa, intorno all'*unum mysterium*. Certo conta la possibilità di conseguire «un'unificazione concettuale e sistematizzazione dei molti enunciati dogmatici della rivelazione»;¹⁶¹ è una semplificazione – osserviamo – di cui si intuisce tutta l'importanza in tempo di pluralismo teologico concupiscente. Ma ci si limiterebbe alla dimensione della *fides quae*, mentre occorre che sia ricompreso anche il profilo della *fides qua*. Detto altrimenti: occorre che i molti enunciati risultino anche appello a quell'esperienza trascendentale della grazia, possibile a ogni uomo in forza dell'autopartecipazione di Dio, che in realtà essi implicano e alla quale sono per loro natura rinvii.

Il compito della teologia come *reductio in mysterium* può venire ora disegnato a tutto tondo, senza che essa incorra in mortificanti autolimitazioni concettualistiche e senza che per questo si renda confondibile con altre forme di testimonianza della fede. Con le parole dell'autore, il compito della teologia dovrebbe essere quello di mostrare sempre da capo che

«tutta questa somma immensamente differenziata di affermazioni di fede cristiane [*diese ganze ungeheuer differenzierete Summe christlicher Glaubensaussagen*], per quanto si dispieghi lungo tutte le dimensioni dell'essere umano, non dice nient'altro che l'unico Immenso [*das eine Ungeheuerliche*], non dice se non il mistero assoluto [*das absolute Geheimnis*] che esiste, che governa e sorregge tutto, che sempre permane, che ha comunicato sé stesso all'uomo con amore gratuito ed in quell'indicibile esperienza della grazia viene sperimentato nella fede come la libertà ultima dell'uomo. Là dove rimane bloccata nella propria concettualità, pure così necessaria, la

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 120; trad. it. p. 152*.

¹⁶⁰ *Ibidem*, pp. 121-123; trad. it. pp. 153-156.

¹⁶¹ *Ibidem*, p.122; trad. it. p. 154*.

teologia ha fallito il proprio compito. E quando si volesse consolare con il fatto che i suoi enunciati parlano continuamente di Dio e quindi del mistero, non per questo soltanto si sottrarrebbe al pericolo di tale blocco. Non solo la 'fides quae' deve aver a che fare con Dio, ma anche la 'fides qua'. L'atto in sé e non semplicemente la sua oggettività concettuale dovrebbero avere a che fare in qualche misura con il mistero in quanto tale. Anche a questo proposito la teologia (nel suo complesso) dovrebbe fornire una guida. Dovrebbe essere una mistagogia all'esperienza della grazia [*eine Mystagogie in die Gnadenerfahrung*] e non semplicemente parlare della grazia come di una cosa che si fa presente nell'esistenza umana solo mediante il suo concetto». ¹⁶²

Se la parola della teologia non custodisse gelosamente il proprio legame con la parola spirituale, con il linguaggio originario della fede, verrebbe meno al compito di rimandare all'esperienza dello Spirito e la teologia smarrirebbe il proprio oggetto, il proprio 'unico' oggetto. ¹⁶³

Rahner pensa insomma a una *reductio* inscindibilmente oggettiva ed esistenziale, che comporterebbe una serie di conseguenze rilevanti per l'esercizio odierno della teologia. Ne vengono scelte un paio, «a caso», stando all'autore, ¹⁶⁴ o forse, più probabilmente, nella scia della riflessione già in parte dedicata agli enunciati teologici. Il quarto momento dell'argomentazione comprende perciò un'osservazione concernente la specificità del linguaggio teologico e un'annotazione sulla inevitabile inadeguatezza delle formulazioni teologiche e magisteriali. ¹⁶⁵

Una ripresa in un certo senso inaspettata e tuttavia conseguente al tentativo di connotare una teologia che affronti a viso aperto la diffusa mentalità razionalista. In questo modo – conviene ribadirlo – Rahner intende la proposta illustrata. Non come fuga, in direzione asintotica, dalla complessità odierna dei saperi e dallo stesso pluralismo teologico. Cardine della questione (punto di forza secondo lo studioso, bersaglio polemico per i possibili

¹⁶² *Ibidem*, pp. 123; trad. it. p. 155*. In questa dimensione 'necessariamente' mistagogica della teologia F. Schüssler Fiorenza vede un'indicazione di metodo fondamentale, dalla quale emergerebbe con chiarezza la convinzione nutrita da Rahner di una 'salvezza possibile' anche nel mezzo del pluralismo concupiscente odierno, di contro all'accusa di pessimismo senza via d'uscita rivoltagli da H.U. von Balthasar: cfr. F. SCHÜSSLER FIORENZA, *Method in Theology*, pp. 79-80, e H.U. VON BALTHASAR, *Geist und Feuer*, p. 76.

¹⁶³ Con questa chiave di lettura ho per parte mia cercato di restituire un Rahner a tutto tondo in M. MARIANI, *Credo perché prego*.

¹⁶⁴ K. RAHNER, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, p. 124; trad. it. p. 156.

¹⁶⁵ *Ibidem*, pp. 124-126; trad. it. pp. 156-159.

critici) è la rivalutazione della categoria di mistero, opposta a ogni pretesa scienziata di dominio totale del reale e opposta anche a una versione debole, non estranea alla stessa teologia, che sbriciola la trascendentalità e trascendenza del mistero in una miriade di misteri, per lo più solo categoriali e solo apparenti. Lo studioso ne recupera, al contrario, la versione forte e la pone al centro di questa figura di teologia, che finisce con l'essere garante della verità dei saperi proprio perché custodisce l'orizzonte di ogni conoscenza e razionalità nella sua incatturabilità e inesauribilità.

Su questa responsabilità della teologia, sottesa a *Überlegungen zur Methode der Theologie*, torneremo nell'ultima sezione della nostra ricerca. Per ora ci riportiamo all'osservazione riguardante la specificità del linguaggio teologico.¹⁶⁶ Essa deriverebbe proprio dal legame che in teologia intercorre tra gli enunciati e il mistero, un legame singolare che determina la loro differenza specifica rispetto ad affermazioni profane che pure siano riferite a Dio. Non si vuol dimenticare affatto la distinzione tra l'enunciato e la *res*, ma si sottolinea la radicale relatività degli enunciati teologici rispetto alla realtà intesa, dalla quale sono infinitamente superati. Il che comporta che li si debba sottoporre continuamente, metodicamente, a un procedimento dialettico.¹⁶⁷ Rahner aggiunge: che li si pronunci, ma come sopportandoli con pazienza e speranza nella loro insufficienza, in attesa di risospingerli ancora nel silenzio, in direzione del mistero senza nome.¹⁶⁸ Al riconoscimento della loro insufficienza è legata anche la seconda annotazione,¹⁶⁹ che introduce un invito alla modestia nel lavoro teologico e alla cau-

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 124; trad. it. pp. 156-157. Cfr. K. FÜSSEL, *Der Wahrheitsanspruch dogmatischer Aussagen*, pp. 209-212 e inoltre pp. 199-212.

¹⁶⁷ Su dialettica e analogia nel discorso teologico si trovano indicazioni essenziali in K. RAHNER, «Theologische Erkenntnis- und Methodenlehre», p. 1324; trad. it. coll. 335-336.

¹⁶⁸ Inevitabile pensare, per un verso, al titolo *Worte ins Schweigen* assegnato alla raccolta di preghiere edita da Rahner nel 1938: l'analogia tra le 'parole' della preghiera e le 'parole' della teologia segnala la profonda continuità e la fecondazione reciproca che Rahner coglie costantemente tra esperienza vissuta della relazione con Dio nella preghiera e speculazione teologica. Per altro verso, si è sollecitati a ricordare l'insistenza sempre più marcata con cui affiora, nella produzione rahneriana, il motivo tradizionale della *docta ignorantia* quale vertice della conoscenza, cui è strettamente collegata la riflessione intorno alla virtù della pazienza anche intellettuale – una 'virtù dianoetica' misconosciuta e tuttavia fondamentale nello scenario contemporaneo: cfr. K. RAHNER, *Über die intellektuelle Geduld mit sich selbst*.

¹⁶⁹ K. RAHNER, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, p. 126; trad. it. pp. 157-159.

tela e pazienza di fronte alle opinioni proclamate da altri, persino dinanzi a quelle che si è portati a definire eretiche. L'invito chiude le *Überlegungen zur Methode der Theologie*: solo a tali condizioni, infatti, e solo confidando nell'intima forza propria del mistero di Dio si può guardare con la necessaria larghezza d'animo e tolleranza al pluralismo di teologie non più superabile.

Una inclusione non casuale tra l'inizio e la fine, un espediente letterario per suggerire che dal problema enunciato in principio non ci si è mai allontanati. È il fenomeno del pluralismo, infatti, a suggerire l'individuazione e l'applicazione di più metodi che interpretino strategie diverse e si collochino a livelli differenti. La complessità della situazione sconsiglia insomma imprese sistematiche che ricalchino quelle tentate in passato e sollecita piuttosto una molteplicità di approcci, proporzionati alla questione da esaminare e utili per dar conto dell'onestà intellettuale della fede. Nel nostro percorso abbiamo lasciato in sospeso un punto, cui Rahner annette un'importanza notevole: si tratta di un metodo indiretto che la teologia fondamentale dovrebbe accogliere, rigorizzare e sviluppare, partendo dalla sua formulazione presente negli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola.¹⁷⁰

4. *La logica della ragione pratica della fede*

Il punto rimane, a dire il vero, solo abbozzato. Emerge in particolare nel saggio *Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie*, pubblicato nel 1972 e presentato come «schizzo breve e provvisorio». ¹⁷¹ Anche in questo caso l'avvio è fornito dal confronto tra la passata e l'odierna situazione della teologia fondamentale, che induce a parlare di un mutamento non solo quantitativo quanto piuttosto qualitativo. ¹⁷² Si sono accresciuti il materiale a disposizione dello studioso come pure la varietà dei problemi e dei metodi delle scienze che egli dovrebbe considerare, ma soprattutto si ha la consapevolezza di non poter più far fronte in modo diretto, positivo e adeguato alla complessità del pluralismo contemporaneo. La teologia fondamentale, nel significato

¹⁷⁰ Cfr. *supra*, parte III, cap. III, § 3.

¹⁷¹ K. RAHNER, *Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie*, p. 198; trad. it. p. 241.

¹⁷² *Ibidem*, pp. 198-202; trad. it. pp. 242-246.

che le si assegna comunemente, si è trasformata in una scienza 'ideale', perseguibile solo asintoticamente.¹⁷³

Se si ritiene, infatti, che essa sia il tentativo di riflettere in maniera scientifica e metodica sui «motivi in favore della credibilità [*Glaubwürdigkeit*] e credendità [*Glaubensverpflichtung*] della rivelazione cristiana»,¹⁷⁴ risulta evidente che oggi è divenuta impossibile l'elaborazione esauriente dei presupposti d'ordine razionale che potrebbero sorreggere la decisione di credere. Lo sappiamo. Ma allora si crede senza ragione? O non è forse vero che il caso qui rappresentato non è unico né eccezionale, poiché molte decisioni, soprattutto se assolute e irrevocabili, avvengono senza l'impossibile esame di tutti i motivi, in un orizzonte di comprensione necessariamente limitato e selettivo, spesso nella chiara coscienza dell'inadeguatezza della riflessione previa?¹⁷⁵

È precisamente questa l'esperienza comune, universalmente disponibile, in base alla quale si pone dapprima la domanda: com'è possibile che si produca una decisione ponderata e corretta attraverso una riflessione incompiuta? Come si conciliano l'assolutezza della decisione con la riconosciuta relatività e condizionatezza della valutazione che la precede?¹⁷⁶

Si tratta – continua il gesuita¹⁷⁷ – di un dato di fatto che s'affaccia teologicamente nel *Decretum de iustificatione* tridentino (DH 1520-1583), là dove si nega che si possa aver certezza *in statu viae* d'essere predestinati (DH 1540; cfr. can. 16: DH 1566). Non si dà, cioè, sicurezza riflessa dello stato di grazia, ovvero della qualità della propria decisione in rapporto a Dio, dal momento che persiste un'ineliminabile incongruenza tra la razionalità che riflettendo prepara la decisione e l'assolutezza della decisione stessa. Analogamente, nella tradizionale *analysis fidei*, si constata un'asimmetria irriducibile tra la sicurezza sempre relativa delle argomentazioni in favore dell'esistenza della rivelazione divina e l'assenso assoluto della fede.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 202; trad. it. p. 246. Cfr. *supra*, parte III, cap. III, § 1.

¹⁷⁴ K. RAHNER, *Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie*, p. 198; trad. it. p. 242*.

¹⁷⁵ *Ibidem*, pp. 202-203; trad. it. pp. 246-247.

¹⁷⁶ Si ricorderà che della possibilità che si dia assolutezza dell'assenso di fede anche in una situazione gnoseologica epocale di problematicità e insicurezza ci siamo occupati *supra*, parte III, cap. II, § 4.

¹⁷⁷ K. RAHNER, *Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie*, p. 203; trad. it. p. 248.

Merita attenzione il fatto che Rahner citi il decreto tridentino accennando in nota ai canoni che riprendono il punto in questione, ma non si soffermi sull'eccezione che emerge dal canone 16: «a meno che abbia saputo questo per speciale rivelazione».¹⁷⁸ Il dettato conciliare salvaguarda in questo modo la possibilità che vi sia una comunicazione immediata di Dio con il credente, libera e capace di elargire una certezza che sarebbe altrimenti frutto di sola presunzione. Non siamo probabilmente lontani dal vero se in questa breve annotazione del Tridentino indichiamo un motivo consistente dell'interesse rivolto al pronunciamento magisteriale dal teologo, che deve avervi scorto una tangenza non irrilevante con lo spirito degli esercizi ignaziani e una chiave per riprendere il problema che gli sta a cuore. Problema che formula, da ultimo, in questi termini:

«Esiste una teoria teologica su come l'inadeguatezza ed il condizionamento irriflesso della conoscenza che concerne le ragioni e i motivi in favore di una decisione assoluta possano venire superate in maniera legittima e, almeno in qualche misura, 'maneggevole' in una simile decisione assoluta?».¹⁷⁹

Lo studioso ritiene di rinvenire un primo nucleo di tale teoria nelle regole per l'elezione presenti negli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola (n. 175; cfr. nn. 175-188). Ricordiamo brevemente che si tratta di direttive spirituali per poter operare riguardo a un oggetto determinato una scelta orientata alla volontà di Dio, che si desidera realizzare. Ignazio distingue tre tempi opportuni: il primo si verifica quando l'azione di Dio sulla volontà è tale da indurre il credente a seguire ciò che gli è mostrato senza che si frappongano dubbi; il secondo tempo si ha quando si è raggiunta una chiara consapevolezza attraverso l'esperienza di consolazioni e desolazioni e il relativo discernimento degli spiriti; il terzo è detto «tempo di tranquillità», tempo in cui l'anima «liberamente e tranquillamente» fa uso delle proprie facoltà naturali, non essendo agitata dai diversi spiriti e dunque indirizzandosi alla buona scelta in base a considerazioni d'ordine 'puramente' razionale.

¹⁷⁸ Ricordiamo l'intero canone secondo l'originale latino: «Si quis magnum illud usque in finem perseverantiae donum se certo habiturum absoluta et infallibili certitudine dixerit, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit: anathema sit» (DH 1566).

¹⁷⁹ K. RAHNER, *Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie*, p. 204; trad. it. p. 249*.

È noto che Rahner dedica pagine illuminanti all'approfondimento della «logica della conoscenza esistitiva», sottesa agli *Esercizi*, in un contributo stilato nel 1956 e rielaborato nel 1958 per essere incluso in *Das Dynamische in der Kirche*.¹⁸⁰ Più circoscritte e mirate sono invece le osservazioni presentate in *Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie*, dove l'attenzione si posa sui primi due tempi per l'elezione. Ovviamente, se si pensa al nodo prospettato del divario ineliminabile tra entità dei motivi razionalmente fondati ed entità della scelta. L'interesse dell'intuizione di Ignazio sta nella differenza che egli sottolinea tra primo e secondo tempo, da un lato, e terzo tempo, dall'altro. Essa indica – sebbene l'oggetto dell'elezione negli *Esercizi* sia evidentemente di altro genere rispetto a quello di cui si occupa la teologia fondamentale – che la scelta non deve necessariamente risultare il frutto di un procedimento deduttivo;¹⁸¹ in questo senso si coglie un'analogia di «situazione decisionale» tra chi fa gli esercizi e chi diventa credente, che emerge appunto dai primi due tempi delle regole. Rahner la esprime precisando che

«in questi tempi dell'elezione, a differenza che nel terzo, Ignazio mira ad una decisione assoluta in favore della volontà di Dio reale e conosciuta come tale, senza che questa conoscenza venga dedotta dalla sola riflessione razionale intorno alla legittimità e opportunità dell'oggetto dell'elezione. Una decisione assoluta in favore della volontà di Dio sulla base di una considerazione puramente razionale dell'oggetto Ignazio la riserva al terzo tempo. La considera, tuttavia, come sussidiaria rispetto alle due precedenti, per il caso in cui la decisione non si sia ancora trovata nel primo e nel secondo tempo. Ma in questo modo egli presuppone che non è la riflessione sull'oggetto a consentire una conoscenza chiara del fatto che Dio vuole questa cosa senza alcun dubbio e assolutamente».¹⁸²

L'esame razionalmente condotto viene considerato risorsa solo sussidiaria, mediante la quale si raggiunge un indice di sicu-

¹⁸⁰ Si veda K. RAHNER, *Das Dynamische in der Kirche*, pp. 368-420; trad. it. pp. 79-152. Offre annotazioni interessanti sulle caratteristiche e la contemporaneità degli *Esercizi* secondo Rahner C. THEOBALD, *Alla fine della modernità*.

¹⁸¹ La conoscenza effettiva della volontà di Dio non può provenire per Ignazio (e per Rahner) soltanto dall'applicazione dei principi della ragione e della fede (pure necessari) alla situazione concreta, come chiarisce il teologo anche in «Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola». Cfr. K. RAHNER, *Das Dynamische in der Kirche*, in particolare pp. 372-375; trad. it. pp. 85-88.

¹⁸² K. RAHNER, *Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie*, p. 206; trad. it. p. 251*.

rezza solo relativo riguardo all'effettiva volontà di Dio. È invece l'esperienza della grazia, che si attua negli altri due casi – peraltro senza escludere la presenza di riflessione razionale¹⁸³ – a rendere certi della fondatezza della decisione. L'esperienza della grazia è qui intesa come

«la sintesi vissuta ... tra l'oggetto categoriale della scelta e la libertà assoluta dello spirito in ordine all'immediatezza di Dio. In essa Egli stesso si dà 'senza mediazione' e 'senza causa' e non viene alterato dall'oggetto dell'elezione».¹⁸⁴

La conclusione presuppone la conoscenza delle «regole per il discernimento degli spiriti», da cui provengono i moti di consolazione e desolazione, decisivi nel secondo tempo (cfr. nn. 313-336).¹⁸⁵ Occorre soffermarsi in particolare sulla «consolazione senza causa precedente» (n. 330; cfr. n. 336), ossia quella che si presenta senza essere anticipata da un qualche sentimento o conoscenza di un oggetto (dunque, non 'preparata' né dalla volontà né dall'intelletto di colui che la sperimenta).¹⁸⁶ Essa può provenire soltanto dall'intervento di Dio stesso, il quale può agire

¹⁸³ Non si concede nulla a un irrazionalismo di bassa lega, secondo quanto emerge soprattutto da «Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola», da cui ricaviamo questo passaggio fondamentale: «Pure *all'interno* del secondo tempo di elezione e della mozione da parte degli spiriti, la riflessione razionale può e deve svilupparsi come un momento indispensabile presente a questa mozione degli spiriti. Questi ultimi non consistono affatto in impulsi ciechi, causati da condizioni quali fame, sete ecc.; consistono invece in pensieri, conoscenze, concezioni di valore ecc. Hanno cioè in sé stessi un elemento oggettualmente pensabile, si possono esprimere, controllare. L'esperienza delle consolazioni e delle desolazioni non è quella di determinazioni puramente fisiologiche, bensì l'esperienza di impulsi strutturati razionalmente che sono già *anche* il prodotto della propria attività di natura spirituale. Lo debbono essere. Ma ciò significa che quanto va fatto nel terzo tempo dell'elezione deve pure accadere nel secondo. Questo secondo tempo di elezione, più che per una disparità totale, si distingue dal terzo come il tutto più vasto da un elemento necessariamente in esso contenuto, anche se da solo e di per sé non costituisce il tutto. E al contrario: il terzo tempo dell'elezione va piuttosto inteso come la modalità deficitaria del secondo, un tipo di elezione che, come già abbiamo detto, cerca di integrarsi a sua volta nell'insieme più ampio, più completo» (K. RAHNER, *Das Dynamische in der Kirche*, p. 380; trad. it. p. 95).

¹⁸⁴ K. RAHNER, *Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie*, p. 206; trad. it. pp. 251-252*.

¹⁸⁵ Accurata l'analisi del secondo tempo – giustamente ritenuto centrale anche in vista della questione propriamente teologica – che svolge A. ZAHLAUER, *Der Lebensweg erzwingt notwendig Entscheidungen*, pp. 268-273; cfr. pp. 262-276.

¹⁸⁶ In un breve intervento pubblicato postumo (1986), Rahner precisa incisivamente che tale consolazione è «das Offenbleiben dieser übernatürlichen Dynamik auf die Unmittelbarkeit Gottes hin, ohne daß sie durch einen bestimmten Wahlgegenstand verstellt wird». Cfr. K. RAHNER, *Im Anspruch Gottes*, p. 243; cfr. pp. 241-247.

direttamente nell'anima della sua creatura, entrando e uscendo da essa – così si esprime Ignazio – e determinandovi moti *sin causa precedente*.¹⁸⁷ Una tale consolazione, cui si riferiscono sia il primo tempo (immediatamente) sia il secondo tempo (mediatamente) dell'elezione, porta l'impronta inconfondibile del Creatore e fa sì che la scelta operata abbia il carattere della certezza.¹⁸⁸

Ma non solo: poste queste premesse, essa assume altresì un carattere vincolante. Ed è questo il punto d'importanza cruciale che la teologia fondamentale nella situazione odierna dovrebbe, secondo Rahner, raccogliere dagli *Esercizi* e sviluppare in una compiuta «teoria intorno all'oggetto categoriale di una scelta, presentato da Dio come assolutamente vincolante».¹⁸⁹ In questo caso l'accento cade su Dio stesso e sull'esperienza dell'immediatezza con cui Egli si comunica; all'interno di questo orizzonte dischiuso per grazia, l'inadeguatezza della comprensione razionale finisce con l'essere inclusa e 'risolta'. È questa la profonda intuizione del mistico spagnolo, che gioverebbe all'elaborazione della teologia fondamentale oggi e che, a ben vedere, si apparenta a quella *reductio in mysterium*, sulla quale abbiamo lungamente sostato. Lo studioso non può, dunque, che augurarsi che all'interno di una teologia fondamentale consapevole di sé trovi spazio «la teologia dell'elezione ignaziana» e sia accolta e sviluppata «come presupposto per l'apertura a una decisione di fede assoluta».¹⁹⁰ Un'apertura che la teologia fondamentale comunemente praticata non riesce a garantire, tanto meno oggi, nell'inevitabile incompiutezza dell'elaborazione razionale dei motivi di credibilità.

¹⁸⁷ È questo, in realtà, il presupposto stesso degli *Esercizi* ignaziani, come Rahner sottolinea in «Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola»: cfr. *Das Dynamische in der Kirche*, p. 375; trad. it. pp. 88-89. La persuasione dell'intima vicinanza tra il Creatore e la creatura ha condotto l'autore, com'è noto, a elaborare la sua teologia della grazia increata, incentrata sull'autopartecipazione del Dio trinitario all'uomo. Essa rappresenta il cardine dell'intera teologia del gesuita, ma appartiene anche al nucleo della sua spiritualità fin dagli anni giovanili: basti rileggere la sua prima pubblicazione, *Warum uns das Beten nützt* (1925), una preghiera in cui la vicinanza dell'orante a Dio è rappresentata quasi fosse uno 'sfiorare' Dio (cfr. «ad attingendum Creatorem ac Dominum nostrum»), secondo l'autentico spirito ignaziano. Il testo è riportato in H. VORGRIMLER (ed), *Karl Rahner. Sehnsucht nach dem geheimnisvollen Gott*, pp. 78-80.

¹⁸⁸ L'originalità, non priva di problemi, di questa interpretazione rahneriana della «consolazione senza causa precedente» è stata recentemente sottolineata in termini essenziali da J. O'DONNELL, *Karl Rahner: Life in the Spirit*, pp. 27-37.

¹⁸⁹ K. RAHNER, *Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie*, p. 208; trad. it. p. 253*.

¹⁹⁰ *Ibidem*.

Mentre s'allarga dunque l'incongruenza tra la relatività delle motivazioni e l'assolutezza della decisione di credere, la teologia fondamentale nella sua dimensione teoretica – questa la tesi di Rahner – dovrebbe mettere a tema una «logica della ragione pratica della fede» o «logica della decisione esistitiva», nella scia di quella delineata negli *Esercizi spirituali*.¹⁹¹ Rimane infatti insufficiente il richiamo non nuovo alla «grazia illuminante della fede» (che servirebbe a mediare tra le due sponde del fossato), se tale grazia appare postulato inverificabile e non la si spiega come lo sperimentabile orientamento radicale della trascendenza umana alla relazione immediata con Dio e se non si mostra come questo orientamento (trascendentale) formi con l'oggetto categoriale della rivelazione una sintesi tanto persuasiva da giustificare un assenso di fede assoluto.¹⁹²

Problemi complessi, per i quali il teologo di nuovo rimanda all'embrionale svolgimento nelle regole per l'elezione di Ignazio di Loyola. Non senza però un importante ritorno sul carattere sintetico di una simile conoscenza. Rahner la avvicina all'*illative sense* di J.H. Newmann, che consentirebbe di rintracciare convergenze e unificare una serie di conoscenze di per sé differenti.¹⁹³ Altre analogie sono senza dubbio proponibili.¹⁹⁴ Ma l'acutezza di Rahner non si limita alla citazione. Piuttosto rilancia nuovamente la questione fondamentale, ossia

¹⁹¹ *Ibidem*; trad. it. p. 254. Si avvede dell'importanza della questione dedicando alla «praktische Vernunft des Glaubens» un capitolo del suo studio A. ZAHLAUER, *Karl Rahner und sein 'produktives Vorbild' Ignatius von Loyola*, pp. 318-327.

¹⁹² K. RAHNER, *Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie*, p. 209; trad. it. p. 255. Si veda anche, dello stesso autore, *Erfahrung des Geistes und existentielle Entscheidung*.

¹⁹³ K. RAHNER, *Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie*, p. 209; trad. it. p. 255. Nel *Grundkurs* Rahner vi si appella nuovamente per spiegare che cosa sia il primo grado di riflessione e spiega l'*illative sense* come «una convergenza di verosomiglianze, una sicurezza, una decisione (di cui si può rendere onestamente conto), che è nel contempo conoscenza e azione libera». Cfr. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung*, p. 17; trad. it. p. 28.

¹⁹⁴ Interessante l'elenco presentato da B.J.F. Lonergan nella replica a un contributo sul metodo in Rahner firmato da W.V. Dych; scrive il gesuita canadese: «It remains that Fr. Rahner himself has very clear ideas on a particular method. He names it indirect method. He has given us a large sample of it in his *Foundations of christian Faith*. It is a method that can be backed by appeals to the rules for the discernment of spirits for the second week of St. Ignatius' *Spiritual Exercises*, to Newmann's *Grammar of Assent*, to Polanyi's tacit knowledge, to articles by Eric Voegelin, and to my own account of *Natural Right and historical Mindedness*». Cfr. B.J.F. LONERGAN, *A Response to Fr. Dych*, p. 55 con nota 3 (per i riferimenti bibliografici precisi).

«che cosa significa più precisamente questa potenza sintetica dello spirito [*diese synthetische Kraft des Geistes*], se non dev'essere intesa soltanto come una capacità della ragione pratica, che ovunque nella vita cerca di conservare a sé la propria autonomia di fronte ad un *raisonnement* della ragione puramente teoretica». ¹⁹⁵

Non si può passare sotto silenzio la particolarità di questa decisione che concerne non un qualunque oggetto, ma Dio in quanto si rivela in una storia che non è mai adeguatamente riconducibile entro le maglie della ragione teoretica. E tuttavia, proprio per il suo oggetto, non si può pensare neppure di riportarla alle «strutture generali dell' 'illative sense' della ragione pratica». ¹⁹⁶ Una strana posizione, della quale si riesce a riconoscere che costituisce una forma singolare di sintesi tra le due. Ma di nuovo, a questo punto, emerge il possibile e fecondo parallelismo con la situazione prevista negli *Esercizi* e con la teologia dell'elezione che sostengono: l'oggetto della scelta si colloca, infatti, nella concretezza storica e deve essere deciso (con scelta «sana e buona») perché ri-conosciuto come volontà di Dio, senza che tale volontà si lasci cogliere adeguatamente nella bontà dell'oggetto voluto.

La chiave – solo accennata da Rahner nelle poche e contorte righe che abbiamo cercato di illustrare – sta ancora in quell' 'adeguatamente': non solo la decisione cui mirano gli *Esercizi*, ma la stessa risoluzione a credere con assenso assoluto fanno i conti con l'inadeguatezza di una semplice somma di ragioni. La condizione è nota. Si può però trovare, secondo lo studioso, una via verso un chiarimento che eviti la paralisi pratica e teoretica e salvaguardi l'onestà intellettuale della fede. ¹⁹⁷ È la via di quella conoscenza sintetica che s'affaccia nelle pagine ignaziane e che dovrebbe attrarre una cospicua attenzione da parte della teologia fondamentale. Si tratta di un «compito nuovo» da assolvere, suggerito anch'esso – al pari dei molti sin qui incontrati – dalla novità della situazione gnoseologica della fede e della teologia nel nostro tempo.

¹⁹⁵ K. RAHNER, *Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie*, p. 209; trad. it. p. 255*.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 210; trad. it. p. 255.

¹⁹⁷ Cfr. K.-H. WEGER, *Karl Rahner*, pp. 44-47.

L'insuperabilità del pluralismo scientifico e il ruolo della teologia

Rimane da affrontare un ultimo argomento, immediatamente affacciatosi nella prima parte della ricerca e più volte sfiorato lungo il suo svolgimento. Si tratta di quel pluralismo scientifico concupiscente che interessa non soltanto la relazione tra teologia e filosofia, ma anche il rapporto che sussiste tra questi due saperi tradizionali e le nuove scienze naturali, umane e sociali.

Del problema del dialogo interdisciplinare Rahner si occupa con intensità crescente a partire dalla fine degli anni Cinquanta, partecipando con assiduità alle iniziative della Görres-Gesellschaft e della Paulus-Gesellschaft.¹ A questo ambito appartiene originariamente il breve contributo dal titolo *Randbemerkungen zum geistigen Pluralismus*,² da cui ricaviamo la griglia per le considerazioni di carattere sintetico che intendiamo proporre. Troppo alto sarebbe il rischio dell'infinita ripetizione di motivi già incontrati, mentre il carattere di questi appunti, solo parzialmente riordinati intorno alla metà degli Settanta e mai pubblicati in forma organica, comporta un iniziale vantaggio per una ricostruzione essenziale della posizione di Rahner su questo tema. Le *Randbemerkungen* rappresentano in effetti una sorta di coagulo, prezioso proprio nella sua incompiutezza, che lascia ancora una volta trasparire la centralità e l'importanza assegnata alla categoria di concupiscenza gnoseologica in ordine all'interpretazione della condizione contemporanea dei saperi.

¹ Cfr. SW 15, pp. XII-XIX e *supra*, parte I, cap. 1.

² K. RAHNER, *Randbemerkungen zum geistigen Pluralismus*, pp. 747-752. Ad un più attento esame si può appurare che queste annotazioni, ritenute inedite dal curatore (SW 15, p. 772), riorganizzano in qualche misura una serie di riflessioni esposte nel corso di un dibattito a un convegno della Görres-Gesellschaft: gli atti sono pubblicati in N.A. LUYTEN (ed), *Fortschritt im heutigen Denken?*: le osservazioni di Rahner, intervallate da repliche e interventi di altri studiosi, si possono leggere *ibidem*, pp. 313-329.

1. *L'integrazione storicamente irraggiungibile*

L'intervento di Rahner, che nella redazione ora pubblicata tende ad assumere una veste unitaria, si compone in realtà di tre domande e due repliche, sollecitate dalla relazione di N.A. Luyten, docente di Naturphilosophie und philosophische Anthropologie a Friburgo (Svizzera). Il titolo e il contenuto della relazione presentata dallo studioso sono perfettamente in linea con le finalità della Görres-Gesellschaft: *Interdisziplinarität und Integration des Wissens*.³ Il filosofo traccia alcune tappe dell'evoluzione del rapporto tra le diverse scienze, sottolineandone il progressivo estraniamento vicendevole come effetto della crescente specializzazione e rimarcando l'«imperialismo» esercitato alternativamente dall'una o dall'altra scienza, filosofia e teologia incluse. La loro possibile integrazione o reintegrazione, nella quale la filosofia dovrebbe svolgere il compito di sub-struttura (*Unterbau*), è vista in sostanza nella direzione del comune riferimento dei saperi all'«orizzonte dell'essere» (*Seinshorizont*) e del loro fondamento rappresentato dall'unità della realtà (*Einheit der Wirklichkeit*).

L'argomentazione di Luyten è evidentemente ben più articolata di quanto il nostro resoconto mostri; la ripresa di Rahner, tuttavia, si accentra precisamente intorno ai problemi dell'integrazione delle scienze e dell'esercizio del cosiddetto «imperialismo». Probabilmente il teologo nutre dubbi anche a riguardo dell'affidabilità della ricostruzione storica di Luyten, poiché, a suo modo di vedere, la storia dell'origine del pluralismo odierno «sarebbe ancora da scrivere in tutti i dettagli»⁴. Un'affermazione che nel testo rimane piuttosto misteriosa, salvo illuminarsi se pensiamo all'intensa problematizzazione di questo tema negli anni che precedono queste annotazioni⁵ e soprattutto se ci riferiamo alla chiave interpretativa rappresentata dalla concupiscenza gnoseologica. Ma le perplessità maggiori, da cui si origina la prima domanda assai articolata di Rahner, concernono l'astrattezza della soluzione di Luyten: che cosa s'intende per integrazione? Come può darsi in concreto e non solo essere postulata?

³ Cfr. N.A. LUYTEN (ed), *Fortschritt im heutigen Denken?*, pp. 286-303.

⁴ SW 15, p. 747.

⁵ Cfr. *supra*, parte I, cap. II.

Appaiono evidentemente deboli le ipotesi che possa trattarsi di un'addizione delle diverse conoscenze ad opera di singole scienze o di un semplice rapporto tra di loro o dell'offerta di una sub-struttura di natura filosofica, sia essa metodologica oppure ontologica. L'obiezione frontale è ovviamente quest'ultima: quale filosofia potrebbe assolvere un tale compito, quando l'orizzonte filosofico si è così frantumato nella modernità da proporre un pluralismo di filosofie, non più integrate e non più separate come in passato da una qualche terra di nessuno?⁶

La serietà della situazione si coglie sia sul versante che con linguaggio scolastico si può denominare della *scientia quae*, sia dal lato della *scientia qua*. La difficoltà di prospettare una qualunque figura di integrazione tra le scienze emerge in tutta la sua serietà quando si tiene conto sia degli ostacoli d'ordine oggettivo, quantitativo, sia dell'impossibilità soggettiva di governare per intero la propria disciplina, tanto più se si cerca d'aprirsi agli apporti di altre scienze. Se il problema deve essere strappato a un'astrattezza ingiustificata e improduttiva, occorre tener conto di tutti questi fattori, incluso il fatto che le scienze «possono esistere soltanto nelle teste concrete».⁷

Un richiamo alla realtà, più volte ripetuto negli anni precedenti e successivi, a partire dall'articolato scritto del 1963, *Das Selbstverständnis der Theologie vor dem Anspruch der Naturwissenschaften*, in cui già compare con chiarezza il tema dell'«insuperabile pluralismo nella conoscenza umana», pur non essendo ancora nominata la concupiscenza gnoseologica,⁸ e soprattutto dal già citato *Kleine Frage zum heutigen Pluralismus in der geistigen Situation der Katholiken und der Kirche*, in cui si ribadisce che, mentre nei secoli passati era possibile formarsi un giudizio diretto attendibile,

⁶ Si veda K. RAHNER, *Philosophie und Philosophieren in der Theologie*, pp. 73-81; trad. it. pp. 81-89. Cfr. *supra*, parte III, cap. III, § 1, e K. RAHNER, *Über den Dialog in der pluralistischen Gesellschaft*.

⁷ SW 15, p. 747.

⁸ K. RAHNER, *Das Selbstverständnis der Theologie vor dem Anspruch der Naturwissenschaften*, pp. 269-279. Non è poca la differenza, a nostro modo di vedere, dal momento che il ricorso diretto alla categoria usualmente morale innesca una serie di sviluppi argomentativi suggeriti dal dettato del Concilio di Trento e assenti in precedenza. Emblematico in questa direzione resta K. RAHNER, *Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation*, che scandisce distintamente le singole affermazioni conciliari per illustrare la situazione concupiscente del mondo secolarizzato; cfr. *supra*, parte II, cap. III, § 2.

«oggi la quantità delle questioni che concernono la visione del mondo è talmente cresciuta che nessun singolo individuo è più in grado di entrare in contatto diretto con questa massa *intera* di domande, di metodi, di conoscenze e di difficoltà ... Oggi ogni scienza è talmente multiforme e difficile anche in ciò che è significativo sotto quel profilo, è così complicata nel metodo, così priva di sponde [*uferlos*] nella ricerca, che un singolo individuo nel migliore dei casi capisce ancora qualcosa di *una* scienza, ma è e rimane di certo un dilettante in tutte le altre».⁹

Non si può pensare a una reversibilità che riporti le scienze entro sponde definite e sicure. Occorre piuttosto attrezzarsi, escogitando metodi indiretti e appellandosi talora, in quanto teologi divenuti *rudes* loro malgrado, a una qualche forma di probabilismo, non diversamente da quanto si è riconosciuto in ambito morale.¹⁰ Una risorsa ulteriore può essere rappresentata dal lavoro in collaborazione, ma di nuovo le *Randbemerkungen* smorzano attese troppo ottimistiche:

«Che cosa fa il singolo, quando sa che al di fuori della sua personale conoscenza esistono scienze che sono dense di significato umanamente ed esistenzialmente, e non solo in vista di una curiosità teoretica, ma delle quali sa a priori che non può venirne a capo? Il ricorso al lavoro in team e al dialogo interdisciplinare giova a malapena a qualcosa. È tutto utile e importante e non va osteggiato. Ma non risolve il mio problema. Come posso attuare quell'ambita integrazione delle scienze non in una dimensione astratta di scienza o di filosofia o di teologia, ma anche nella mia testa? Che cosa faccio quando constato che *de facto* questa meta si sposta sempre più in là e appare sempre meno realizzabile?».¹¹

Sembrano fuori luogo dichiarazioni così dubitative sull'efficacia del lavoro di squadra e del confronto pronunciate in un ambito destinato proprio al dialogo interdisciplinare. Rahner evidentemente drammatizza le proprie perplessità e certamente il rilievo qui assegnato al versante soggettivo sembra complicare la ricerca di una soluzione plausibile.

Pochi anni prima (1970), in una conferenza dal titolo *Die Theologie im interdisziplinären Gespräch der Wissenschaften*,¹²

⁹ K. RAHNER, *Kleine Frage zum heutigen Pluralismus*, p. 346; trad. it. pp. 64-65*.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 350-353; trad. it. pp. 71-76. Cfr. SW 19, p. 412 (legittimità del «casus perplexus», tema già affacciato nello *Handbuch der Pastoraltheologie*) e *supra*, parte III, cap. III, § 3.

¹¹ SW 15, p. 748.

¹² K. RAHNER, *Die Theologie im interdisziplinären Gespräch der Wissenschaften*, pp. 693-703; trad. it. pp. 119-137.

il teologo aveva trovato occasione per riflettere distesamente sull'argomento appena accennato nel nostro testo, esaminandone la problematica e la realtà. La persuasione fondamentale espressa è che il tutto vada ricondotto, pena il dibattersi in un vicolo cieco, a un incontro di uomini con specializzazioni diverse e tuttavia aperti. Una soluzione semplicistica a prima vista, ma secondo Rahner aderente alla situazione di fatto e all'impossibilità di far accettare un qualche postulato comune e vincolante per tutti o di chiedere una sconfessione dell'autonomia professata da ciascuno per la propria scienza. Quanto poi alla realtà, quella del confronto – sostiene lo studioso – è ancora esperienza assai modesta e connotata da un alto tasso di aggressività reciproca, che sarebbe dovuta alla radicata convinzione di ciascuno e di ciascuna scienza di potersi alla fine, in virtù di una progressiva estensione, aggiudicare l'intera coscienza umana. Un tentativo che a suo dire mostra anche aspetti positivi, come l'esistenza di affinità (con il totalmente estraneo non si dà competizione) e la possibilità di ciascuna disciplina di trasformarsi, che attesta capacità di autocritica, suppone il riconoscimento di un principio al quale si è sottomessi senza poterlo dominare.

Esistono dunque, nonostante tutto, *chances* per il dialogo interdisciplinare, all'interno del quale la teologia, secondo Rahner, ha da ricoprire un ruolo peculiare: non un ruolo egemone assai scomodo e in ogni caso improponibile, bensì piuttosto un ruolo critico. Lo precisa come compito di tutela, esercitata in nome dell'«elemento umano» a difesa di ciascuna scienza contro le pretese di monopolio o di dominio delle altre, una sorta di funzione di garanzia nel contesto dell'originario pluralismo delle scienze. La teologia sarebbe insomma «colei che sorveglia e difende [*die Hüterin und Verteidigerin*] la situazione di concupiscenza gno-seologica nel circolo delle scienze», opponendosi al «pericolo mortale» dell'assolutizzazione di sé tentata da qualcuna delle parti in causa.¹³

Come essa possa svolgere un ruolo tanto impegnativo, lo si intuisce già rifacendosi alla figura di teologia che Rahner presenta in *Überlegungen zur Methode der Theologie*, quando le attribuisce

¹³ *Ibidem*, p. 701; trad. it. pp. 132-133*. Cfr. P.C. PHAN, *Cultural Pluralism and the Unity of the Sciences*, in particolare pp. 804-806; per l'evoluzione complessiva del pensiero di Rahner in proposito, si rivela utile H.-H. PEITZ, *Kriterien des Dialogs zwischen Naturwissenschaft und Theologie*, pp. 28-126.

la caratteristica d'essere *reductio in mysterium*.¹⁴ Un'operazione che l'intelligenza critica della fede sviluppa in primo luogo al proprio interno, in riferimento ai propri enunciati e con implicazioni sia teoretiche sia esistenziali, ma alla quale 'deve' richiamare anche le altre scienze. Il pensatore lo ribadisce costantemente, in una serie di interventi che si collocano negli anni Settanta e nei primi anni Ottanta: da *Zum Verhältnis zwischen Theologie und heutigen Wissenschaften* (1971)¹⁵ a *Glaube zwischen Rationalität und Emotionalität* (1973),¹⁶ sino a *Zum Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie* (1980)¹⁷ e alla sezione dal titolo «Zum Verhältnis profaner Anthropologien und theologischer Anthropologie» inclusa nel volume, *Anthropologie und Theologie* (1981) curato con A. Raffelt.¹⁸

La situazione odierna di concupiscenza gnoseologica, che interessa i singoli saperi e i loro rapporti vicendevoli, fa emergere la peculiarità della teologia e non solo perché, a detta di Rahner, le assegna un tale compito. In primo luogo, il contributo della teologia entro il consesso scientifico consisterebbe oggi proprio nell'offerta di una chiave interpretativa del fenomeno squisitamente contemporaneo del pluralismo. Nelle *Randbemerkungen* è del tutto chiaro che la svolta interpretativa che il teologo intende imprimere al dibattito in corso s'appoggia fortemente sulla proposta dell'«antico» *tópos* teologico della concupiscenza, recuperato dall'arsenale concettuale della dottrina cattolica.¹⁹ Vi si ispirano in modo evidente le considerazioni che seguono nel testo.

¹⁴ Cfr. *supra*, parte III, cap. III, § 3.

¹⁵ K. RAHNER, *Zum Verhältnis zwischen Theologie und heutigen Wissenschaften*; trad. it. *Sul rapporto intercorrente tra teologia e scienze attuali*.

¹⁶ K. RAHNER, *Glaube zwischen Rationalität und Emotionalität*, pp. 238-240; trad. it. pp. 125-128. Si noti qui il tentativo di precisare, almeno per cenni, lo stato di fatto delle relazioni tra fede/teologia e le diverse scienze: scienze della natura (biologia, paleontologia, ma più ampiamente la mentalità scientifica ivi affermata), scienze storiche, psicologia e scienze sociali. Altrove il teologo evidenzia la differenza di non poco conto tra scienze della natura e scienze dello spirito, tra cui la teologia: se le prime possono contare su una forma di verifica a posteriori, che può avvalersi delle competenze sviluppate da una disciplina affine, evidentemente diverso è il caso delle altre e non senza conseguenze sull'andamento di un fruttuoso dialogo interdisciplinare. Cfr. K. RAHNER, *Randbemerkungen zum geistigen Pluralismus*, p. 748.

¹⁷ K. RAHNER, *Zum Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie*; trad. it. *Sul rapporto tra scienza naturale e teologia*.

¹⁸ A. RAFFELT - K. RAHNER, *Anthropologie und Theologie*, pp. 49-53.

¹⁹ SW 15, p. 749; si veda M. MARIANI, *In margine al pluralismo spirituale contemporaneo*, pp. 1229-1233.

2. Il rapporto agonale e il tentativo asintotico d'integrazione

L'ulteriore domanda posta da Rahner verte sulla ricostruzione storica di Luyten che ha rimarcato un'alternanza egemonica.²⁰ La visione dinamica e non statica del complesso del sapere potrebbe indurre – obietta il teologo – a parlare di «imperialismo» dell'una o dell'altra scienza, supponendo dunque «un rapporto agonale» (*ein agonales Verhältnis*) tra le diverse scienze, come pure tra filosofia o teologia e scienze.²¹ Ma si darebbe meglio conto di taluni aspetti dell'effettiva vicenda se si dicesse che, in ogni caso, la pretesa di una singola scienza di integrare in sé le altre (fosse pure la filosofia dal suo punto di vista «universalmente formalistico») non può mai sortire una buona riuscita. Meglio dunque parlare di un «tentativo asintotico» di integrazione da parte di ciascuna, di un «ideale asintotico», perseguito da ciascuna mediante «sconfinamenti» (*Grenzüberschreitungen*) che sono del tutto positivi – afferma lo studioso – se si mantengono le necessarie precauzioni sotto il profilo metodologico.²²

L'intero ragionamento di Rahner si comprende soltanto riportandosi alla fisionomia della concupiscenza, che pone – lo sappiamo – in una situazione agonale insuperabile. Un'asserzione, questa, impegnativa, che esclude ogni plausibile *apátheia* e sarebbe inaccettabile dal punto di vista di uno stoico o di un buddista.²³ Ciò implica che storicamente la riconduzione ad unità delle diverse dimensioni si sposta costantemente in avanti, ha per l'appunto l'andamento dell'asintoto. Sarebbe dunque asintotico l'«ideale» verso cui muove la ricerca di integrazione di sé da parte del singolo e analogo sarebbe il destino delle scienze nel loro relazionarsi. L'alternativa sarebbe il pericolo concreto di un imperialismo tutt'altro che integrante. Ciascuna scienza potrebbe proporsi come assoluta, celebrare la propria apoteosi quale unica interpretazione plausibile del mondo. Un rischio che abbiamo visto illustrato nelle pagine dello *Handbuch der Pastoraltheologie*.²⁴

²⁰ SW 15, pp. 749-750.

²¹ Il riferimento primario resta evidentemente il decreto tridentino, ma riconosciamo nella filigrana di questa rappresentazione anche il 'modello politico' d'interpretazione della concupiscenza che abbiamo individuato nella seconda parte di questo lavoro: cfr. *supra*, parte II, cap. II, §§ 2 e 3.

²² SW 15, p. 750.

²³ SW 15, p. 750.

²⁴ Cfr. *supra*, parte I, cap. I.

La posizione espressa nelle scarse notazioni delle *Randbemerkungen* viene coerentemente mantenuta nel corso degli anni. La ritroviamo ancora nel saggio *Zum Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie*, lo scritto che in modo più conseguente e chiaro fa tesoro della chiave ermeneutica proposta. Vi si afferma senza mezzi termini, estendendo in prospettiva epistemologica la caratterizzazione morale:

«Nella dottrina tradizionale della concupiscenza il cristianesimo dice anche che esiste un pluralismo delle scienze che non si può superare in un sistema adeguato umanamente afferrabile, ma che deve essere sopportato con la saggia modestia propria di un'umile creatura. Compito della teologia è perciò quello di smascherare continuamente, come arroganza mistificatrice, le pretese totalitaristiche, ideologiche delle singole scienze, nonché quello di richiamare continuamente sé stessa a quella modestia che le fa sottoporre tutte le scienze a Dio e non a sé». ²⁵

Lo scritto tardo accentua il carattere solo asintotico dell'integrazione ricercata e invita al contempo a sviluppare «una dottrina della peccaminosità [*Sündigkeit*] di fatto della nostra conoscenza e delle sue istituzioni», se è vero che la scienza non è il «paradiso dell'innocenza» (*kein Paradies der Unschuld*). ²⁶

Ma è altresì interessante notare che Rahner ritorna sul tema dello «sconfinamento», questa volta riconoscendo il disagio spontaneo patito dal teologo di fronte agli sconfinamenti delle scienze della natura nel campo comune dell'antropologia (probabilmente il più conteso e conflittuale). E d'altra parte – ammette – sono divenute impossibili «delimitazioni troppo semplici dei confini» ²⁷. Egli stesso si avvede, dunque, della difficoltà per ciascuna disciplina di tracciare i propri confini operando soltanto sconfinamenti leciti in ordine all'integrazione asintotica.

Il contributo del 1980 supera, dunque, in direzione di un più accentuato realismo la posizione espressa dalle *Randbemerkungen*, secondo cui l'accertamento dei confini avverrebbe soltanto in virtù del rapporto agonale tra le scienze, mediante il quale ciascuna scienza cerca di spingersi sino alle proprie frontiere, in questo

²⁵ K. RAHNER, *Zum Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie*, p. 67; trad. it. p. 78*.

²⁶ *Ibidem*, p. 70; trad. it. p. 82. Cfr. *supra*, parte III, cap. I, § 2.

²⁷ K. RAHNER, *Zum Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie*, pp. 63-65; trad. it. pp. 73-75.

stesso atto sperimentandole e riconoscendole.²⁸ Ma non torneremmo così al riproporsi inevitabile di un qualche indesiderato imperialismo? Non necessariamente – sostiene il teologo, allontanando in questo modo da sé il sospetto di un eccessivo pessimismo o di una drammatizzazione esagerata della situazione²⁹ –, perché sarebbe aperta la via per capire che non solo si può, ma ancor più si deve imparare a coesistere.³⁰

La 'soluzione' prospettata in questi termini da Rahner – non solo nelle *Randbemerkungen* – non sfugge evidentemente alla critica d'essere debole di fronte alle difficoltà effettive. E tuttavia il percorso che abbiamo compiuto nell'intero nostro studio impedisce di identificare con la semplice tolleranza la «pacifica coesistenza concupiscente di conoscenze»,³¹ ipotizzata in fondo come unica e sempre provvisoria modalità positiva di relazione tra scienze diverse e reciprocamente irriducibili. In realtà, essa sottende una serie di acquisizioni: il riconoscimento della legittimità dell'altra scienza e del suo diritto all'esistenza, l'ammissione di uno stato di concupiscenza storicamente ineliminabile, il rifiuto netto dell'ipotesi di una 'doppia verità', la ricerca mai deposta di metodi che favoriscano un'integrazione pur asintotica e la fiducia in una risoluzione ultima nel mistero di Dio. Quanto più lo studioso si confronta con il complesso tema del dialogo interdisciplinare, tanto più emergono con chiarezza questi tratti distintivi della sua posizione, come si constata soprattutto nei due contributi in tema stilati negli anni Ottanta, ossia il capitolo «Zum Verhältnis profaner Anthropologien und theologischer Anthropologie» in *Anthropologie und Theologie*³² e le dense pagine di *Naturwissenschaft und vernünftiger Glaube*, nelle quali Rahner ha modo di rilevare la disattenzione ancora diffusa nella teologia di quegli anni nei confronti delle *Grenzfragen*, sollevate in particolare dalle scienze della natura.³³

²⁸ SW 15, p. 750.

²⁹ SW 15, pp. 751-752.

³⁰ SW 15, p. 752; cfr. K. RAHNER, *Zum Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie*, p. 64; trad. it. p. 75.

³¹ SW 15, p. 752.

³² A. RAFFELT - K. RAHNER, *Anthropologie und Theologie*, pp. 49-53. Le linee fondamentali della posizione di Rahner intorno al confronto fra antropologia teologica e altre visioni antropologiche emergono già limpidamente nella conferenza del 1972 *Die theologische Dimension der Frage nach dem Menschen*.

³³ K. RAHNER, *Naturwissenschaft und vernünftiger Glaube*, pp. 35-62; trad. it. pp. 45-84. Le «questioni di confine» che Rahner richiama, affrontandole qui brevemente, sono

Faremmo torto all'autore, tuttavia, se non ricordassimo almeno, con un'annotazione finale, che il suo impegno nel dialogo con le nuove scienze non si ferma alle enunciazioni di principio presentate negli scritti che abbiamo ricordato. È noto il suo tentativo di confrontarsi con la mentalità scientifica innestandola nella costruzione stessa del trattato teologico. Si pensi, in particolare, alla cristologia riletta nel quadro di una concezione evolutiva del mondo quale viene abbozzata nel *Grundkurs des Glaubens*.³⁴

Vi accenniamo soltanto, allo scopo di indicare un livello ulteriore di interrogazione dell'impresa teologica di Rahner.

rappresentate da spirito e materia, creaturalità e tempo, teoria evoluzionistica, antropologia ed evoluzionismo, la morte, il cosmo e la sua storia naturale in rapporto alla storia della salvezza. La trattazione del teologo è essenziale; l'intento è indicare un compito da svolgere più che inoltrarsi dettagliatamente nel merito delle complesse questioni. Utile a questo proposito l'articolo di S. VISINTIN, *Teologia e scienze naturali in Karl Rahner*.

³⁴ K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung*, pp. 174-196; trad. it. pp. 237-266.

Conclusione

Se la validità di una teoria si misurasse dall'ampiezza dell'eco che provoca, dalla schiera di prosecutori che genera, dai cambiamenti reali che riesce a innescare, dovremmo dire che l'interpretazione rahneriana del pluralismo odierno tramite la categoria di concupiscenza gnoseologica ha fallito il bersaglio. Manca il riscontro di convinte adesioni negli anni in cui Rahner si impegnò a formularla e a riproporla continuamente. Non si può neppure dire che vi abbiano prestato attenzione gli studiosi delle opere del teologo tedesco, singolarmente dimentichi dell'inegabile ricorrenza di quel tema dalla metà degli anni Sessanta in poi.

Eppure si tratta di un vero e proprio *Leitmotiv* nell'ultima stagione di questo grande pensatore del Novecento. È francamente arduo concludere che una simile intelligenza teologica abbia preso un abbaglio proprio nel pieno della maturità e nel periodo di maggiore creatività. Ben più plausibile è l'ipotesi che non sia stata compresa l'intenzione di Rahner o che egli si sia da sé condannato all'incomprensione, recuperando dall'arsenale della tradizione una categoria discussa e 'sospettata' come quella di concupiscenza e proiettandola in un orizzonte inconsueto. Un'operazione rischiosa, troppo raffinata per gli uni, troppo inattuale per altri. In ogni caso compromessa, forse, proprio dalla sgradevole scelta lessicale: «concupiscenza gnoseologica» suona in prima battuta come un rompicapo anche per lo studioso.

E tuttavia la questione implicata merita attenzione. Lo dimostra chiaramente la ricerca che abbiamo condotto, alla quale abbiamo assegnato un titolo che potesse aggirare l'ostacolo lessicale e insieme evocasse, per quanto possibile, alcune dimensioni di un problema tanto importante e urgente secondo Rahner. 'Innocenza del sapere' evoca la condizione di Adamo in Eden, non ancora toccata dal peccato. Richiama anche, per altro aspetto, una sorta di ingenuità sorgiva o semplicemente pre-moderna di fronte al reale, un'ingenuità non ancora scalfita dal dubbio cartesiano e dalla complessità crescente dei problemi epistemologici. La questione su cui Rahner intende

sollecitare l'attenzione è precisamente il fatto che tale innocenza è da considerarsi perduta. Un dato, questo, ineludibilmente strutturale nella condizione umana e, al contempo, un dato epocale del tutto rilevante. Strano, dunque, che lo si ignori o si cerchi di passarlo sotto silenzio. Strano che la stessa teologia vi si soffermi poco o preferisca rimanere in superficie, misurarsi con i problemi del pluralismo, del relativismo imperante, del dialogo tra discipline disparate senza neppure scavare coraggiosamente e con ampiezza nel campo della tradizione cristiana.

È da lì che proviene la categoria di concupiscenza. Certo non solo da lì, come attesta lo stesso Rahner che è consapevole della vasta elaborazione anche filosofica e anche moderna del tema e sa farne tesoro per procedere a una riabilitazione del desiderio. E tuttavia il pensiero del teologo dogmatico va immediatamente al Concilio di Trento e alla distinzione tra concupiscenza e peccato che viene definita in quella circostanza. Una distinzione sottile, tipicamente cattolica e del tutto fondamentale secondo il gesuita, perché la pur concisa caratterizzazione della concupiscenza (*DH* 1515) offre i termini chiave per interpretare la non facile situazione storica anche della conoscenza, combattuta tra l'adesione a una verità che pure intuisce o almeno onestamente ricerca e la tentazione di abdicarvi o di assolutizzare risultati solo parziali. Uno stato di lotta che va accettato e assunto «virilmente» e non negato, o tacitato, o sottovalutato. Se la tradizione cristiana ha insistito sul possibile disorientamento morale come conseguenza della colpa adamitica, è tempo – secondo il teologo – di occuparsi anche della *obscuratio intellectus* che minaccia l'esistenza storica, dell'inclinazione a smarrire l'orientamento alla verità e a fissarsi nell'affermazione del suo contrario. Nello scenario moderno e contemporaneo, segnato dalla frammentazione dei saperi e dal moltiplicarsi delle specializzazioni scientifiche, s'affacciano ancor più chiaramente questi rischi, s'accresce il pericolo di perdersi nei meandri di scienze inevitabilmente ignorate o di arroccarsi nella propria esclusiva competenza scientifica o di assolutizzarla al punto d'abbandonarsi a una *hybris* incurante del limite e sprezzante nei confronti di altre conoscenze.

Nella forma epocale assunta dal sapere si manifesterebbe insomma con inedita evidenza quello stato di concupiscenza che è dato strutturale dell'esperienza umana. Non più una pluralità ordinata, non più una gerarchia chiara come nel sistema medievale, bensì un pluralismo di saperi che Rahner non teme di definire concupi-

scente. E, dunque, non peccaminoso in sé o necessariamente letale per la fede, posta a confronto come mai in passato con le pretese di una ragione separata e con una moltitudine di visioni del mondo, non più distinte da confini culturali e reciprocamente incompatibili sotto svariati aspetti. È semmai un pluralismo avvincente e nello stesso tempo rischioso, continuamente esposto al tentativo dell'una o dell'altra parte d'imbrigliare a forza la complessità entro un sistema che rassicuri in maniera definitiva.

La consapevolezza di questa situazione emergerebbe esplicitamente, secondo lo studioso, già dal dettato della *Dei Filius*, promulgata dal Vaticano I (DH 3000-3045), che avrebbe recepito e arricchito la rappresentazione della concupiscenza offerta dal Tridentino. Mentre quest'ultimo avrebbe di fatto posto attenzione al pluralismo concupiscente sotto il profilo della decisione morale, il Vaticano I avrebbe evidenziato l'esistenza di tale pluralismo anche nella dimensione della ragione teoretica, rifiutandosi di assecondare le opposte derive del fideismo e del razionalismo e respingendo provvidenzialmente la distinzione tra conoscenze profane, irrilevanti per la salvezza, e verità religiose, le uniche rilevanti in proposito e provenienti dalla sola rivelazione. La *Dei Filius* non si sarebbe limitata, come frequentemente si dice, a riaffermare la signoria della teologia sulla filosofia. Le andrebbero invece riconosciuti due meriti fondamentali: da un lato, l'aver sottolineato fortemente le risorse della ragione e l'importanza della conoscenza filosofica e, dall'altro lato, l'aver taciuto riguardo alla possibilità di una sintesi sempre immediatamente disponibile, adeguata e positiva tra fede e sapere profano, pur ribadendo che entrambi trovano origine e destinazione ultima nell'unico Dio. Il che significa che *in statu viae* una simile, pacificante soluzione rimane meta e non conquista in ogni caso garantita.

L'interpretazione in questi termini del Vaticano I – indubbiamente interessante e meritevole di approfondimenti ulteriori – è decisiva per l'impostazione rahneriana del tema della nostra ricerca. Il teologo vi legge infatti un'autorevole presa di distanza da ogni forzatura nella direzione di un'integrazione storicamente compiuta dei saperi, da ogni pretesa di ricondurre d'autorità e definitivamente sotto un unico principio il pluralismo delle fonti e dei metodi della conoscenza, anche quando l'operazione fosse posta in atto dal versante della fede o della teologia. Non sfugge il fatto che lo scenario moderno e contemporaneo delle relazioni tra ragione e fede,

tra filosofia e teologia, tra vecchi e nuovi saperi è punteggiato da continui tentativi di reciproca sopraffazione e persino di annichilimento dell'altra parte. Proprio per questo, secondo Rahner, occorre rendersi acutamente consapevoli dell'esistenza di una condizione di concupiscenza gnoseologica quale dato strutturale ed elemento tipicamente epocale. E trarne le dovute conseguenze, sia in ordine a quello che si suole denominare dialogo interdisciplinare, sia al fine di ripensare la configurazione della fede e della teologia in tempo di pluralismo manifestamente concupiscente. Senza cedere a nostalgie improduttive che inducano a sognare una sorta d'integrità edenica o un ritorno a un passato idealizzato di armonia dei saperi. Si tratta piuttosto di ricercare sempre nuove integrazioni, pur parziali e provvisorie, e nuovi percorsi per vivere la fede ed esercitare la teologia nella mutata condizione storica.

Se resta vero, anche a giudizio di chi scrive, che l'interpretazione rahneriana del pluralismo attraverso la categoria di concupiscenza gnoseologica appare in taluni passaggi forzata e rischia di divenire anch'essa una sorta di *passe-partout* per dipanare le questioni più complesse e nuove, nondimeno il suo valore euristico ed ermeneutico non manca di mostrarsi proprio nella serie di conseguenze che Rahner trae in ordine alla ri-configurazione della fede e della teologia nel nostro tempo. Non evidentemente mediante un arido procedimento deduttivo, ma sempre con lo sguardo al presente, acuito dalla serietà della riflessione teologica. Sono sollecitazioni che meriterebbero d'essere raccolte e ripensate. Ne citiamo alcune: l'attenzione da destinare sempre alla complessiva situazione gnoseologica della fede o, se si preferisce, alla forma comune del sapere della fede in un preciso momento storico; la necessità, suggerita dalla complessità odierna, di approfondire la questione della gerarchia delle verità, peraltro opportunamente richiamata dal Vaticano II; l'auspicio che la stessa teologia, anziché procedere in direzione ulteriormente esplicativa, assuma un andamento riduttivo per via di una concentrazione dei contenuti; il bilanciamento al suo interno di ragione teoretica e ragione pratica; il rinnovamento della teologia fondamentale, sia in vista di un raccordo molto più stringente con la sistematica e con l'insieme delle discipline teologiche sia in ordine a una motivazione della fede che includa anche l'imprescindibile momento pratico; lo sviluppo su più livelli della riflessione teologica con l'introduzione di metodi complementari e indiretti, adeguati alle circostanze e attenti ai diversi gradi di maturazione nella fede; la

cura per una fondazione anche filosoficamente affinata; l'importanza del pluralismo teologico; il ripensamento del ruolo della teologia nel consesso delle scienze, improponibile nelle vesti di una ritrovata egemonia, ma auspicabile nei termini di una sapiente custodia del pluralismo e di un rimando continuamente rinnovato all'irriducibile mistero che abbraccia l'intera realtà e si è soliti chiamare Dio.

Un elenco che potrebbe allungarsi a dismisura, raccogliendo dalle pagine rahneriane la messe di idee e di spunti che sgorgano dall'interpretazione teologica del pluralismo tramite la 'scomoda' categoria di concupiscenza gnoseologica. Certo non solo da quella. Ma è indubitabile che nel teologo, giunto alla sua piena maturità intellettuale, è questa categoria a funzionare da idea singolarmente produttiva. E se la validità di una teoria si misura anche in base al fatto che essa riesca a generare altre idee e progetti di cambiamento, allora forse la concupiscenza gnoseologica rahneriana merita d'essere accolta con l'interesse che fin qui le è stato negato.

Bibliografia

1. ABBREVIAZIONI

- DH** H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di P. HÜNERMANN, Bologna 2004⁵.
- HP** *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, a cura di F.X. ARNOLD et al., 5 voll., Freiburg i.Br. - Basel - Wien 1964-1972.
- HP II/2** *Handbuch der Pastoraltheologie*, II/2, Freiburg i.Br. - Basel - Wien 1966; trad. it. (parziale), K. RAHNER - U. RANKE-HEINEMANN - K. LEHMANN - A. BÖHM, *La Chiesa nella situazione d'oggi*, Roma - Brescia 1969.
- SM** *Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, a cura di K. RAHNER et al., 4 voll., Freiburg i.Br. - Basel - Wien 1967-1969; trad. it. *Sacramentum mundi. Enciclopedia teologica*, 8 voll., Brescia 1974-1977.
- SW** K. RAHNER, *Sämtliche Werke*, a cura della KARL-RAHNER-STIFTUNG (sotto la direzione di K. LEHMANN et al.), Düsseldorf - Freiburg i.Br. 1995-1999; Freiburg i.Br. 2002- (finora 23 voll.).
- SW 2** *Geist in Welt. Philosophische Schriften*, a cura di A. RAFFELT, 1996.
- SW 4** *Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie*, a cura di A. RAFFELT, 1997.
- SW 8** *Der Mensch in der Schöpfung*, a cura di K.-H. NEUFELD, 1998.
- SW 9** *Maria, Mutter des Herrn. Studien zur Mariologie*, a cura di R. PACIS MEYER, 2004.
- SW 10** *Kirche in den Herausforderungen der Zeit. Studien zur Ekklesiologie und zur kirchlichen Existenz*, a cura di J. HEISLBETZ - A. RAFFELT, 2003.
- SW 12** *Menschsein und Menschwerdung Gottes. Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, Theologischen Anthropologie und Eschatologie*, a cura di H. VORGRIMLER, 2005.
- SW 14** *Geistliches Leben. Aufsätze – Betrachtungen – Predigten*, a cura di H. VORGRIMLER, 2006.

- SW 15 *Verantwortung der Theologie. Im Dialog mit Naturwissenschaften und Gesellschaftstheorie*, a cura di H.-D. MUTSCHLER, 2002.
- SW 16 *Kirchliche Erneuerung. Studien zur Pastoraltheologie und Struktur der Kirche*, a cura di A. RAFFELT, 2005.
- SW 17/1,2 *Enzyklopädische Theologie. Die Lexikonbeiträge der Jahre 1956-1973*, a cura di H. VORGRIMLER, 2002.
- SW 19 *Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie*, a cura di K.-H. NEUFELD, 1995.
- SW 23 *Glaube im Alltag. Schriften zur Spiritualität und zum christlichen Lebensvollzug*, a cura di A. RAFFELT, 2006.
- SW 26 *Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums*, a cura di N. SCHWERDTFEGER - A. RAFFELT, 1999.
- SW 27 *Einheit in Vielfalt. Schriften zur Ökumenischen Theologie*, a cura di K. LEHMANN - A. RAFFELT, 2002.
- SW 29 *Geistliche Schriften*, a cura di H. VORGRIMLER, 2007.
- SzT K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, 16 voll. + 1, Einsiedeln - Zürich - Köln 1954-1984.
- SzT I [Gott - Christus - Maria - Gnade] (1954), 1967⁸.
- SzT III *Zur Theologie des geistlichen Lebens* (1955), 1967⁷.
- SzT IV *Neuere Schriften* (1960), 1967⁵.
- SzT V *Neuere Schriften* (1962), 1968³.
- SzT VI *Neuere Schriften* (1965), 1968².
- SzT VII *Zur Theologie des geistlichen Lebens* (1966), 1971².
- SzT VIII [Theologische Vorträge und Abhandlungen] 1967.
- SzT IX [Konfrontationen] (1970), 1972².
- SzT X [Im Gespräch mit der Zukunft] 1972.
- SzT XII *Theologie aus Erfahrung der Geistes*, 1975.
- SzT XIII *Gott und Offenbarung*, 1978.
- SzT XIV *In Sorge um die Kirche*, 1980.
- SzT XV *Wissenschaft und christlicher Glaube*, 1983.
- SzT XVI *Humane Gesellschaft und Kirche von morgen*, 1984.

2. OPERE DI KARL RAHNER

Arbeitsgemeinschaft über Hegel: Phänomenologie des Geistes (1935), in SW 2, pp. 407-421.

Aspetti europei della Teologia (1983), in SzT XV, pp. 84-103; trad. it. *Aspetti della teologia europea*, in K. RAHNER, *Scienza e fede cristiana. Nuovi saggi IX*, Roma 1984, pp. 114-141.

Autorität (1982), in SzT XV, pp. 326-351; trad. it. *Autorità*, in K. RAHNER, *Scienza e fede cristiana. Nuovi saggi IX*, Roma 1984, pp. 459-494.

«Begierde, Begierlichkeit» (1961), in SW 17/1, pp. 499-500; trad. it. «Concupiscenza», in K. RAHNER - H. VORGRIMLER, *Dizionario di teologia*, Milano 1994, pp. 127-128.

Bekenntnis zu Thomas von Aquin (1972), in *SzT* X, pp. 11-20; trad. it. *Riconoscimento a Tommaso d'Aquino*, in K. RAHNER, *Nuovi saggi* V, Roma 1975, pp. 9-21.

Christlicher Humanismus (1966), in *SW* 15, pp. 525-539 (*SzT* VIII, pp. 239-259); trad. it. *Umanesimo cristiano*, in K. RAHNER, *Nuovi saggi* III, Roma 1969, pp. 279-304.

Das Dynamische in der Kirche (1958), in *SW* 10, pp. 322-420; trad. it. K. RAHNER, *L'elemento dinamico nella Chiesa. Principi, imperativi concreti e carismi*, Brescia 1970.

Das Selbstverständnis der Theologie vor dem Anspruch der Naturwissenschaften (1963), in *SW* 15, pp. 269-300.

Der Dialog in der pluralistischen Gesellschaft (1965), in J.B. METZ (ed), *Weltverständnis im Glauben*, pp. 287-297; trad. it. *Il dialogo nella società pluralistica*, in J.B. METZ et al., *Comprensione del mondo nella fede*, Bologna 1969, pp. 385-398.

Der Friede Gottes und der Friede der Welt (1967), in *SzT* VIII, pp. 689-707; trad. it. *La pace di Dio e la pace del mondo*, in K. RAHNER, *Nuovi saggi* III, Roma 1969, pp. 789-810.

Der Glaube des Christen und die Lehre der Kirche (1972), in *SzT* X, pp. 262-285; trad. it. *La fede del cristiano e la dottrina della Chiesa*, in K. RAHNER, *Nuovi saggi* V, Roma 1975, pp. 349-379.

Der mündige Christ (1982), in *SzT* XV, pp. 119-132; trad. it. *Il cristiano maggiorenne*, in K. RAHNER, *Scienza e fede cristiana. Nuovi saggi* IX, Roma 1984, pp. 163-182.

Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche (1969), in *SzT* IX, pp. 11-33; trad. it. *Il pluralismo teologico e l'unità della professione di fede nella Chiesa*, in K. RAHNER, *Nuovi saggi* IV, Roma 1973, pp. 11-40.

Dialog und Toleranz als Grundlage einer humanen Gesellschaft (1983), in *SzT* XVI, pp. 26-41; trad. it. *Dialogo e tolleranza, fondamento di una società umana*, in K. RAHNER, *Società umana e Chiesa di domani. Nuovi saggi* X, Cinisello Balsamo (Milano) 1986, pp. 30-50.

Die Forderung nach einer 'Kurzformel' des christlichen Glaubens (1967), in *SW* 26, pp. 460-468 (*SzT* VIII, pp. 153-164); trad. it. *Per una 'formula breve' della fede cristiana*, in K. RAHNER, *Nuovi saggi* III, Roma 1969, pp. 175-189.

Die gesellschaftskritische Funktion der Kirche (1969), in *SzT* IX, pp. 569-590; trad. it. *La chiesa e la sua funzione di critica alla società*, in K. RAHNER, *Nuovi saggi* IV, Roma 1973, pp. 713-743.

Die Herausforderung der Theologie durch das Zweite Vatikanische Konzil (1966), in *SzT* VIII, pp. 13-42; trad. it. *La promozione della teologia ad opera del Vaticano II*, in K. RAHNER, *Nuovi saggi* III, Roma 1969, pp. 11-44.

Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes (1977), in *SzT* XIII, pp. 111-128; trad. it. *Il problema umano del senso di fronte al mistero assoluto di Dio*, in K. RAHNER, *Dio e rivelazione. Nuovi saggi* VII, Roma 1981, pp. 133-154.

Die Theologie im interdisziplinären Gespräch der Wissenschaften (1970), in SW 15, pp. 693-703 (SzT X, pp. 89-103); trad. it. *La teologia nel dialogo interdisciplinare delle scienze*, in K. RAHNER, *Nuovi saggi V*, Roma 1975, pp. 119-137.

Die theologische Dimension der Frage nach dem Menschen (1972), in SzT XII, pp. 387-406; trad. it. *La dimensione teologica del problema uomo*, in K. RAHNER, *Teologia dall'esperienza dello Spirito. Nuovi saggi VI*, Roma 1978, pp. 473-495.

Die Wahrheit bei Thomas von Aquin (1938), in SW 2, pp. 301-316 (SzT X, pp. 21-40); trad. it. *La verità in Tommaso d'Aquino*, in K. RAHNER, *Nuovi saggi V*, Roma 1975, pp. 23-49.

Die Zukunft der Theologie (1969), in SzT IX, pp. 148-157; trad. it. *Il futuro della teologia*, in K. RAHNER, *Nuovi saggi IV*, Roma 1973, pp. 189-201.

Dogmen- und Theologiegeschichte von gestern für morgen (1977), in SzT XIII, pp. 11-47; trad. it. *Storia dei dogmi e della teologia di ieri per domani*, in K. RAHNER, *Dio e rivelazione. Nuovi saggi VII*, Roma 1981, pp. 13-57.

Ein Brief von P. Karl Rahner (1973), in K. FISCHER, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners. Mit einem Brief von Karl Rahner*, Freiburg i.Br. - Basel - Wien 1974, pp. 400-410.

Eine Theologie, mit der wir leben können (1983), in SzT XV, pp. 104-116; trad. it. *Una teologia con cui poter vivere*, in K. RAHNER, *Scienza e fede cristiana. Nuovi saggi IX*, Roma 1984, pp. 142-160.

Einfachheit des Glaubens (1965), in K. LEHMANN - A. RAFFELT (edd), *Praxis des Glaubens. Geistliches Lesebuch*, Freiburg i.Br. - Basel - Wien 1982, pp. 64-71.

Einführender Essay. In: Johann Baptist Metz, Christliche Anthropozentrik (1962), in SW 12, pp. 552-559; trad. it. *Saggio introduttivo*, in J.B. METZ, *Antropocentrismo cristiano. Studio sulla mentalità di Tommaso d'Aquino*, Torino 1969, pp. 7-20.

Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie (1972), in SzT XII, pp. 198-211; trad. it. *Alcune osservazioni a proposito di un nuovo compito della teologia fondamentale*, in K. RAHNER, *Teologia dall'esperienza dello Spirito. Nuovi saggi VI*, Roma 1978, pp. 241-257.

Einigung der Kirche – Reale Möglichkeit (1983), in SW 27, pp. 286-396; trad. it. K. RAHNER, *Unione delle chiese possibilità reale*, Brescia 1986.

«Erbsünde» (1967), in SW 17/2, pp. 999-1009; trad. it. «Peccato originale», in SM 6, coll. 233-248.

Erbsünde und Monogenismus (1970), in SW 15, pp. 652-688.

Erfahrung des Geistes und existentielle Entscheidung (1975), in SW 23, pp. 271-280 (SzT XII, pp. 41-53); trad. it. *Esperienza dello Spirito e decisione esistenziale*, in K. RAHNER, *Teologia dall'esperienza dello Spirito. Nuovi saggi VI*, Roma 1978, pp. 49-63.

Erfahrungen eines katholischen Theologen (1984), in K. LEHMANN (ed), *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. Karl Rahner zum 80. Geburtstag*, München - Zürich 1984, pp. 105-119; trad. it. *Esperienze di un teologo cattolico*, in A. RAFFELT - H. VERWEYEN, *Leggere Karl Rahner*, Brescia 2004, pp. 160-180.

«Erlösung» (1967), in SW 17/2, pp. 1009-1022; trad. it. «Redenzione», in SM 6, coll. 730-749.

Fragen zur Unbegreiflichkeit Gottes nach Thomas von Aquin (1974), in SzT XII, pp. 306-319; trad. it. *Problemi riguardanti l'incomprensibilità di Dio secondo Tommaso d'Aquino*, in K. RAHNER, *Teologia dall'esperienza dello Spirito. Nuovi saggi* VI, Roma 1978, pp. 375-390.

«Freiheit» (1968), in SW 17/2, pp. 1039-1042; trad. it. «Libertà III. Teologia della libertà», in SM 4, coll. 763-767.

Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin (1939, 1957), in SW 2, pp. 3-300; trad. it. (dell'ed. 1957) K. RAHNER, *Spirito nel mondo*, Milano 1989.

Geistliche Rede über die Begierlichkeit nach Art Herrn Johannes Taulers (1950 ca.), in SW 14, pp. 339-340.

Glaube zwischen Rationalität und Emotionalität (1973), in SW 23, pp. 225-241 (SzT XII, pp. 85-107); trad. it. *Fede tra razionalità ed emozionalità*, in K. RAHNER, *Teologia dall'esperienza dello Spirito. Nuovi saggi* VI, Roma 1978, pp. 103-130.

Glaubensakt und Glaubensinhalt (1982), in SzT XV, pp. 152-162; trad. it. *Atto di fede e contenuto della fede*, in K. RAHNER, *Scienza e fede cristiana. Nuovi saggi* IX, Roma 1984, pp. 210-225.

Glaubensbegründung heute (1973), in SzT XII, pp. 17-40; trad. it. *Motivazione della fede oggi*, in K. RAHNER, *Teologia dall'esperienza dello Spirito. Nuovi saggi* VI, Roma 1978, pp. 20-48.

Grundkonsens: Den realen Humanismus bekennen und annehmen (1984), in K. RAHNER, *Politische Dimensionen des Christentums*, pp. 219-229; trad. it. *Consenso preliminare: riconoscere e accettare l'umanesimo di base*, in K. RAHNER, *Dimensioni politiche del cristianesimo*, testi scelti e commentati da H. VORGRIMLER, Roma 1992, pp. 215-223.

Grundkurs des Glaubens (Aufsatz) (1980), in SW 26, pp. 449-459 (SzT XIV, pp. 48-62); trad. it. «Corso fondamentale sulla fede», in K. RAHNER, *Sollecitudine per la Chiesa. Nuovi saggi* VIII, Roma 1982, pp. 55-72.

Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentum (1976), in SW 26, pp. 1-445; trad. it. K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Cinisello Balsamo (Milano) 2005⁶.

Grundsätzliche Bemerkungen zum Thema: Wandelbares und Unwandelbares in der Kirche (1971), in SzT X, pp. 241-261; trad. it. *Osservazioni fondamentali sul tema: elementi mutabili e immutabili nella Chiesa*, in K. RAHNER, *Nuovi saggi* V, Roma 1975, pp. 321-347.

Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart, a cura di F.X. ARNOLD et al., 5 voll., Freiburg i.Br. - Basel - Wien 1964-1972.

Häresien in der Kirche heute? (1968), in SzT IX, pp. 453-478; trad. it. *Eresie nella Chiesa oggi?*, in K. RAHNER, *Nuovi saggi* IV, Roma 1973, pp. 559-592.

«Häresiengeschichte» (1968), in SW 17/2, pp. 1073-1081; trad. it. «Eresie, storia delle», in SM 3, coll. 509-520.

«Herz» (1961), in SW 17/1, pp. 631-632; trad. it. «Cuore», in K. RAHNER - H. VORGRIMLER, *Dizionario di teologia*, Milano 1994, p. 175.

Hierarchie der Wahrheiten (1982), in SzT XV, pp. 163-168; trad. it. *Gerarchia delle verità*, in K. RAHNER, *Scienza e fede cristiana. Nuovi saggi IX*, Roma 1984, pp. 226-233.

Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie (1941, 1963), in SW 4, pp. 2-381; trad. it. (dell'ed. 1963) K. RAHNER, *Uditori della parola*, Roma 1988².

Ideologie und Christentum (1965), in SW 15, pp. 395-408 (SzT VI, pp. 59-76); trad. it. *Ideologia e cristianesimo*, in K. RAHNER, *Nuovi saggi I*, Roma 1968, pp. 95-117.

Im Anspruch Gottes. Bemerkungen zur Logik der existentiellen Erkenntnis, in «Geist und Leben», 59 (1986), pp. 241-247.

«Integrität» (1961), in SW 17/1, pp. 642-643; trad. it. «Integrità», in K. RAHNER - H. VORGRIMLER, *Dizionario di teologia*, Milano 1994, pp. 334-335.

Intellektuelle Redlichkeit und christlicher Glaube (1966), in SW 23, pp. 51-67 (SzT VII, pp. 54-76); trad. it. *Lealtà intellettuale e fede cristiana*, in K. RAHNER, *Nuovi saggi II. Saggi di Spiritualità*, Roma 1968, pp. 65-91.

Ist Kircheneinigung dogmatisch möglich? (1973), in SW 27, pp. 119-134 (SzT XII, pp. 547-567); trad. it. *L'unificazione delle Chiese è dogmaticamente possibile?*, in K. RAHNER, *Teologia dall'esperienza dello Spirito. Nuovi saggi VI*, Roma 1978, pp. 669-692.

«Kirche und Welt» (1968), in SW 17/2, pp. 1146-1162; trad. it. «Chiesa e mondo», in SM 2, coll. 191- 218.

Kirchliches Lehramt und Theologie nach dem Konzil (1966), in SzT VIII, pp. 111-132; trad. it. *Magistero ecclesiastico e teologia dopo il Concilio*, in K. RAHNER, *Nuovi saggi III*, Roma 1969, pp. 127-152.

Kleine Frage zum heutigen Pluralismus in der geistlichen Situation der Katholiken und der Kirche (1965), in SW 15, pp. 345-353 (SzT VI, pp. 34-45); trad. it. *Un problema dell'odierno pluralismo vigente nella situazione spirituale dei cattolici e della Chiesa*, in K. RAHNER, *Nuovi saggi I*, Roma 1968, pp. 61-76.

Kleine theologische Bemerkungen zum 'status naturae lapsae' (1980), in SzT XIV, pp. 91-109; trad. it. *Brevi osservazioni teologiche sullo 'status naturae lapsae'*, in K. RAHNER, *Sollecitudine per la Chiesa. Nuovi saggi VIII*, Roma 1982, pp. 106-127.

Laudatio auf Werner Heisenberg (1973), in SW 15, pp. 742-746.

«Metaphysik» (1962), in SW 17/1, pp. 342-344.

Mitte des Glaubens (1971), in SW 26, pp. 498-506.

Naturwissenschaft und vernünftiger Glaube (1983), in SzT XV, pp. 24-62; trad. it. *Scienze naturali e fede razionale*, in K. RAHNER, *Scienza e fede cristiana. Nuovi saggi IX*, Roma 1984, pp. 29-84.

Neue Ansprüche der Pastoraltheologie an die Theologie als ganze (1969), in *SzT* IX, pp. 127-147; trad. it. *Pastorale e teologia dopo il Vaticano II*, in K. RAHNER, *Nuovi saggi* IV, Roma 1973, pp. 161-187.

Ökumenische Theologie der Zukunft (1972), in *SW* 27, pp. 105-118 (*SzT* X, pp. 503-519); trad. it. *Teologia ecumenica del futuro*, in K. RAHNER, *Nuovi saggi* V, Roma 1975, pp. 641-662.

Philosophie und Philosophieren in der Theologie (1967), in *SzT* VIII, pp. 66-87; trad. it. *Filosofia e procedimento filosofico in teologia*, in K. RAHNER, *Nuovi saggi* III, Roma 1969, pp. 73-97.

«Philosophie und Theologie» (1961), in *SW* 17/1, pp. 757-759; trad. it. «Filosofia e teologia», in K. RAHNER - H. VORGRIMLER, *Dizionario di teologia*, Milano 1994, pp. 265-269.

Philosophie und Theologie (1962), in *SW* 12, pp. 216-225 (*SzT* VI, pp. 91-103); trad. it. *Filosofia e teologia*, in K. RAHNER, *Nuovi saggi* I, Roma 1968, pp. 137-152.

«Philosophie und Theologie» (1969), in *SW* 17/2, pp. 1230-1238; trad. it. «Filosofia e teologia», in *SM* 4, coll. 1-13.

«Pluralismus» (1961), in *SW* 17/1, p. 760; trad. it. «Pluralismo», in K. RAHNER - H. VORGRIMLER, *Dizionario di teologia*, Milano 1994, pp. 508-509.

«Pluralismus» (1963), in *SW* 17/1, pp. 363-365.

Politische Dimensionen des Christentums. Ausgewählte Texte zu Fragen der Zeit, a cura di H. VORGRIMLER, München 1986; trad. it. K. RAHNER, *Dimensioni politiche del cristianesimo*, testi scelti e commentati da H. VORGRIMLER, Roma 1992.

Profangeschichte und Heilsgeschichte (1982), in *SzT* XV, pp. 11-23; trad. it. *Storia profana e storia della salvezza*, in K. RAHNER, *Scienza e fede cristiana. Nuovi saggi* IX, Roma 1984, pp. 11-28.

Randbemerkungen zum geistigen Pluralismus (1974), in *SW* 15, pp. 747-752.

Realistische Möglichkeit der Glaubenseinigung? (1982), in *SW* 27, pp. 189-200 (*SzT* XVI, pp. 93-109); trad. it. *Possibilità realistica di una unificazione in campo dogmatico?*, in K. RAHNER, *Società umana e Chiesa di domani. Nuovi saggi* X, Cinisello Balsamo (Milano) 1986, pp. 117-139.

Reflexionen zur Problematik einer Kurzformel des Glaubens (1970), in *SW* 26, pp. 469-480 (*SzT* IX, pp. 242-256); trad. it. *Problemi su una formula breve della fede*, in K. RAHNER, *Nuovi saggi* IV, Roma 1973, pp. 313-332.

Sachliche Schwerpunkte der heutigen Verkündigung (1971), in *SW* 26, pp. 507-510.

Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis, a cura di K. RAHNER et al., 4 voll., Freiburg i.Br. - Basel - Wien 1967-1969; trad. it. *Sacramentum mundi. Enciclopedia teologica*, 8 voll., Brescia 1974-1977.

Sämtliche Werke, a cura della KARL-RAHNER-STIFTUNG (sotto la direzione di K. LEHMANN et al.), Düsseldorf - Freiburg i.Br. 1995-1999; Freiburg i.Br. 2002- (finora 23 voll.).

Schisma in der katholischen Kirche? (1969), in *SzT IX*, pp. 432-452; trad. it. *Scisma nella Chiesa cattolica?*, in K. RAHNER, *Nuovi saggi IV*, Roma 1973, pp. 531-558.

Schriften zur Theologie, 16 voll. + 1, Einsiedeln - Zürich - Köln 1954-1984.

«Schulen, theologische S.» (1964), in *SW 17/1*, pp. 406-409.

«Soteriologie» (1964), in *SW 17/1*, pp. 410-412.

«Soteriologie» (1969), in *SW 17/2*, pp. 1284-1289; trad. it. «Soteriologia», in *SM 7*, coll. 736-744.

«Theologie» (1969), in *SW 17/2*, pp. 1300-1311; trad. it. «Teologia», in *SM 8*, coll. 209-225.

Theologie der Macht (1960), in *SW 12*, pp. 451-468 (*SzT IV*, pp. 485-508); trad. it. *Teologia del potere*, in K. RAHNER, *Saggi di Spiritualità*, Roma 1969², pp. 297-332.

Theologie und Anthropologie (1967), in *SzT VIII*, pp. 43-65; trad. it. *Teologia e antropologia*, in K. RAHNER, *Nuovi saggi III*, Roma 1969, pp. 45-72.

«Theologiegeschichte» (1969), in *SW 17/2*, pp. 1311-1319; trad. it. «Teologia, storia della», in *SM 8*, coll. 335-346.

Theologische Bemerkungen zum Problem der Freizeit (1959), in *SW 16*, pp. 193-213 (*SzT IV*, pp. 455-483); trad. it. *Osservazioni teologiche sul problema del tempo libero*, in K. RAHNER, *Saggi di Spiritualità*, Roma 1969², pp. 253-295.

«Theologische Erkenntnis- und Methodenlehre» (1969), in *SW 17/2*, pp. 1319-1325; trad. it. «Gnoseologia e metodologia teologica», in *SM 4*, coll. 328-337.

Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation (1967), in *SzT VIII*, pp. 637-666; trad. it. *Riflessioni teologiche sulla secolarizzazione*, in K. RAHNER, *Nuovi saggi III*, Roma 1969, pp. 723-759.

Theologische Überlegungen zu Säkularisation und Atheismus (1970), in *SW 15*, pp. 573-587 (*SzT IX*, pp. 177-196); trad. it. *Riflessioni teologiche sulla secolarizzazione e sull'ateismo*, in K. RAHNER, *Nuovi saggi IV*, Roma 1973, pp. 227-252.

Tractatus de Deo creante et elevato (1953), in *SW 8*, pp. 39-511.

«Transzendentaltheologie» (1969), in *SW 17/2*, pp. 1332-1337; trad. it. «Teologia trascendentale», in *SM 8*, coll. 347-353.

Über das Geheimnis (1961), in *SW 12*, pp. 136-146.

Über das Verhältnis von Natur und Gnade (1954), in *SzT I*, pp. 323-345; trad. it. *Rapporto tra natura e grazia*, in K. RAHNER, *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1965, pp. 43-77.

Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie (1959), in *SW 12*, pp. 101-135 (*SzT IV*, pp. 51-99); trad. it. *Sul concetto di mistero nella teologia cattolica*, in K. RAHNER, *Saggi teologici*, Roma 1965, pp. 391-465.

Über den Dialog in der pluralistischen Gesellschaft (1965), in *SW 15*, pp. 354-363 (*SzT VI*, pp. 46-58); trad. it. *Il dialogo nella società pluralistica*, in K. RAHNER, *Nuovi saggi I*, Roma 1968, pp. 77-93.

Über die Eigenart des christlichen Gottesbegriffs (1982), in *SzT* XV, pp. 185-194; trad. it. *Sulla specificità del concetto cristiano di Dio*, in K. RAHNER, *Scienza e fede cristiana. Nuovi saggi* IX, Roma 1984, pp. 257-271.

Über die intellektuelle Geduld mit sich selbst (1982), in *SW* 29, pp. 105-115 (*SzT* XV, pp. 303-314); trad. it. *Sulla pazienza intellettuale con se stessi*, in K. RAHNER, *Scienza e fede cristiana. Nuovi saggi* IX, Roma 1984, pp. 426-443.

Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester (1964), in *SW* 16, pp. 434-455 (*SzT* VI, pp. 139-167); trad. it. *Sull'odierna formazione teoretica dei futuri sacerdoti*, in K. RAHNER, *Nuovi saggi* I, Roma 1968, pp. 199-235.

Über die Verborgenheit Gottes (1974), in *SzT* XII, pp. 285-305; trad. it. *A proposito del nascondimento di Dio*, in K. RAHNER, *Teologia dall'esperienza dello Spirito. Nuovi saggi* VI, Roma 1978, pp. 349-374.

Über künftige Wege der Theologie (1970), in *SzT* X, pp. 41-69; trad. it. *Sulle vie future della teologia*, in K. RAHNER, *Nuovi saggi* V, Roma 1975, pp. 51-93.

Überlegungen zur Methode der Theologie (1970), in *SzT* IX, pp. 79-126; trad. it. *Riflessioni sul metodo della teologia*, in K. RAHNER, *Nuovi saggi* IV, Roma 1973, pp. 99-159.

«Übernatürliche Ordnung» (1969), in *SW* 17/2, pp. 1361-1366; trad. it. «Ordine soprannaturale», in *SM* 5, coll. 724-731.

Um das Geheimnis der Dreifaltigkeit (1975), in *SzT* XII, pp. 320-325; trad. it. *A proposito del mistero della Trinità*, in K. RAHNER, *Teologia dall'esperienza dello Spirito. Nuovi saggi* VI, Roma 1978, pp. 391-398.

«Urstand, Urstandsgnade» (1961), in *SW* 17/1, pp. 851-852; trad. it. «Stato originale di grazia», in K. RAHNER - H. VORGRIMLER, *Dizionario di teologia*, Milano 1994, pp. 671-673.

«Ursünde» (1961), in *SW* 17/1, pp. 852-853; trad. it. «Peccato originale (originante)», in K. RAHNER - H. VORGRIMLER, *Dizionario di teologia*, Milano 1994, pp. 482-483.

Versöhnung und Stellvertretung (1982), in *SzT* XV, pp. 251-264; trad. it. *Riconciliazione e rappresentanza vicaria*, in K. RAHNER, *Scienza e fede cristiana. Nuovi saggi* IX, Roma 1984, pp. 352-372.

Vom Dialog in der Kirche (1967), in *SzT* VIII, pp. 426-444; trad. it. *Il dialogo nella Chiesa*, in K. RAHNER, *Nuovi saggi* III, Roma 1969, pp. 517-539.

Warum uns das Beten nützt (1925), in H. VORGRIMLER (ed), *Karl Rahner. Sehnsucht nach dem geheimnisvollen Gott. Profil – Bilder – Texte*, pp. 78-80.

Was ist Häresie? (1961), in *SW* 10, pp. 520-556 (*SzT* V, pp. 527-576); trad. it. *Che cos'è l'eresia?*, in K. RAHNER, *Saggi di Spiritualità*, Roma 1969², pp. 517-590.

Weltgeschichte und Heilsgeschichte (1962), in *SW* 10, pp. 590-604 (*SzT* V, pp. 115-135); trad. it. *Storia del mondo e storia della salvezza*, in K. RAHNER, *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1965, pp. 497-532.

Wiener Memorandum (1943), in *SW* 4, pp. 497-556.

Wissenschaft als 'Konfession'? (1954), in SW 15, pp. 171-183 (SzT III, pp. 455-472).

Worte ins Schweigen (1938), Innsbruck 1967¹⁰; trad. it. K. RAHNER, *Tu sei il silenzio*, Brescia 2007¹⁰.

Zum heutigen Verhältnis von Philosophie und Theologie (1971), in SzT X, pp. 70-88; trad. it. *Sul rapporto odierno tra filosofia e teologia*, in K. RAHNER, *Nuovi saggi V*, Roma 1975, pp. 95-118.

Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz (1941, 1954), in SW 8, pp. 3-32 (SzT I, pp. 377-414); trad. it. (dell'ed. 1954) *Concetto teologico di concupiscenza*, in K. RAHNER, *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1965, pp. 281-338.

Zum Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie (1980), in SzT XIV, pp. 63-72; trad. it. *Sul rapporto tra scienza naturale e teologia*, in K. RAHNER, *Sollecitudine per la Chiesa. Nuovi saggi VIII*, Roma 1982, pp. 73-84.

Zum Verhältnis zwischen Theologie und heutigen Wissenschaften (1971), in SW 15, pp. 704-710 (SzT X, pp. 104-112); trad. it. *Sul rapporto intercorrente tra teologia e scienze attuali*, in K. RAHNER, *Nuovi saggi V*, Roma 1975, pp. 139-150.

Zur Geschichtlichkeit der Theologie (1966), in SzT VIII, pp. 88-110; trad. it. *Sulla storicità della teologia*, in K. RAHNER, *Nuovi saggi III*, Roma 1969, pp. 99-125.

Zur Lage der Theologie. Probleme nach dem Konzil. Karl Rahner antwortet Eberhard Simons, Düsseldorf 1969; trad. it. K. RAHNER, *Dove va la teologia? Karl Rahner risponde a Eberhard Simons*, Milano 1970.

Zur Reform des Theologiestudiums (1969), in SW 16, pp. 463-530; trad. it. K. RAHNER, *La riforma degli studi teologici*, Brescia 1970.

Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade (1939), in SzT I, pp. 347-375; trad. it. *Possibilità di una concezione scolastica della grazia increata*, in K. RAHNER, *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1965, pp. 123-168.

Zur Situation des Glaubens (1980), in SzT XIV, pp. 23-47; trad. it. *Sulla situazione della fede*, in K. RAHNER, *Sollecitudine per la Chiesa. Nuovi saggi VIII*, Roma 1982, pp. 26-54.

Zur Situation des katholischen Intellektuellen (1966), in SW 15, 469-481 (SzT VII, pp. 368-385); trad. it. *Sulla situazione dell'intellettuale cattolico*, in K. RAHNER, *Nuovi saggi II. Saggi di Spiritualità*, Roma 1968, pp. 467-487.

Zur Theologie der Hoffnung (1967), in SzT VIII, pp. 561-579; trad. it. *Sulla teologia della speranza*, in K. RAHNER, *Nuovi saggi III*, Roma 1969, pp. 627-652.

Zur Theologie der Revolution (1970), in SW 15, pp. 727-741 (SzT X, pp. 568-586); trad. it. *Sulla teologia della rivoluzione*, in K. RAHNER, *Nuovi saggi V*, Roma 1975, pp. 727-750.

Zur Theologie des Todes (1949), in SW 9, pp. 395-417.

Zur theologischen Problematik einer 'Pastoralkonstitution' (1967), in SzT VIII, pp. 613-636; trad. it. *Problematika teologica di una 'Costituzione pastorale'*, in K. RAHNER, *Nuovi saggi III*, Roma 1969, pp. 693-721.

RAFFELT A. - RAHNER K. (edd), *Anthropologie und Theologie*, Freiburg i.Br. - Basel - Wien 1981.

RAHNER K. - RANKE-HEINEMANN U. - LEHMANN K. - BÖHM A., *La Chiesa nella situazione d'oggi*, Roma - Brescia 1969.

RAHNER K. - VORGRIMLER H., *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg i.Br. 1961 (1976¹⁰); trad. it. K. RAHNER - H. VORGRIMLER, *Dizionario di teologia*, Milano 1994.

3. LETTERATURA SECONDARIA

ALSZEGHY Z., *Sistema in teologia?*, in «Gregorianum», 67 (1986), pp. 213-234.

ANGELINI G. - COLOMBO G. - SEQUERI P., *Teologia, ermeneutica e teoria*, in G. COLOMBO (ed), *L'evidenza e la fede*, Milano 1988, pp. 21-111.

ARENDT H., *The Human Condition*, Chicago 1958; trad. it. *Vita activa. La condizione umana*, Milano 2006¹³.

BALTHASAR H.U. VON, *Geist und Feuer. Ein Gespräch mit Hans Urs von Balthasar*, a cura di M. ALBUS, in «Herder Korrespondenz», 30 (1976), pp. 72-82.

BASTIANON E., *Filosofia e teologia nella prospettiva trascendentale di Karl Rahner*, in «Asprenas», 43 (1996), pp. 397-406.

BATLOGG A.R. et al., *Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven*, Mainz 2003.

BEARDS A., *Rahner's Philosophy. A Lonerganian Critique*, in «Gregorianum», 87 (2006), pp. 262-283.

BOLEWSKI J., *Der reine Anfang. Dialektik der Erbsünde in marianischer Perspektive nach Karl Rahner*, Frankfurt a.M. 1991.

BOVE L., *La strategia del 'conatus'. Affermazione e resistenza in Spinoza*, Milano 2002.

BOYER C., *Il dibattito sulla concupiscenza*, in «Gregorianum», 26 (1945), pp. 65-84.

BRAMBILLA F.G., *Antropologia teologica. Chi è l'uomo perché te ne curi?*, Brescia 2007².

CAPRIOLI A. - VACCARO L. (edd), *Pluralismo nella Chiesa*, Brescia 1982.

CITRINI T., *Fondamenti teologici e condizioni pastorali di un pluralismo costruttivo nella Chiesa*, in A. CAPRIOLI - L. VACCARO (edd), *Pluralismo nella Chiesa*, pp. 35-57.

COCCOLINI G., *Johann Baptist Metz*, Brescia 2007.

CODA P., *Il ruolo della ragione nei diversi modelli teologici: verso un modello ermeneutico di teologia?*, in I. SANNA (ed), *Il sapere teologico e il suo metodo. Teologia, ermeneutica e verità*, Bologna 1993, pp. 113-139.

COLOMBO G., *Osservazioni finali*, in A. CAPRIOLI - L. VACCARO (edd), *Pluralismo nella Chiesa*, pp. 175-182.

– *La ragione teologica*, Milano 1995.

– *La teologia manualistica* (1980), in G. COLOMBO, *La ragione teologica*, pp. 305-335.

– *L'enciclica 'Aeterni Patris' e la teologia* (1983), in G. COLOMBO, *La ragione teologica*, pp. 337-366.

– *Filosofia e teologia nella 'Aeterni Patris'* (1981), in G. COLOMBO, *La ragione teologica*, pp. 367-387.

– *La teologia politica di Johannes Baptist Metz* (1979), in G. COLOMBO, *La ragione teologica*, pp. 561-608.

COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Textes et Documents (1969-1985). Préface du cardinal Ratzinger*, Paris 1988.

CORETH E., *Presupposti filosofici della teologia di Karl Rahner*, in «La Civiltà Cattolica», 146 (1995), pp. 27-40.

CULLMANN O., *Einheit in der Vielfalt im Lichte der 'Hierarchie der Wahrheiten'*, in E. KLINGER - K. WITTSTADT (edd), *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum. Für Karl Rahner*, Freiburg i.Br. - Basel - Wien 1984, pp. 356-364.

Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen: lateinisch und deutsch. Kommentare, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, Supplemento II, Freiburg i.Br. - Basel - Wien 1967.

DENZINGER H., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di P. HÜNERMANN, Bologna 2004⁵.

DOUD R.E., *Sensibility in Rahner and Merleau-Ponty*, in «The Thomist», 44 (1980), pp. 372-389.

Enchiridion Vaticanum, 4: *Documenti ufficiali della Santa Sede 1971-1973*, Bologna 1978.

FARRUGIA E.G., *Aussage und Zusage. Zur Indirektheit der Methode Karl Rahners veranschaulicht an seiner Christologie*, Roma 1985.

FARRUGIA M., *Karl Rahner on Concupiscence: Between Aquinas and Heidegger*, in «Gregorianum», 86 (2005), pp. 330-356.

FIORENZA F.P., *Il pensiero di Johann Baptist Metz: origine, posizioni e sviluppi*, in J.B. METZ, *Sulla teologia del mondo*, Brescia 1974³, pp. 159-167.

FISCHER K. (P.), *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners. Mit einem Brief von Karl Rahner*, Freiburg i.Br. - Basel - Wien 1974.

– *Gotteserfahrung. Mystagogie in der Theologie Karl Rahners und in der Theologie der Befreiung*, Mainz 1986.

– *Philosophie und Mystagogie. Karl Rahners 'reductio in mysterium' als Prinzip seines Denkens*, in «Zeitschrift für katholische Theologie», 120 (1998), pp. 34-56.

FÜSSEL K., *Der Wahrheitsanspruch dogmatischer Aussagen. Ein Beitrag Karl Rahners zur theologischen Wissenschaftstheorie*, in H. VORGRIMLER (ed), *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, pp. 199-212.

GIANFREDA F., *Il dibattito sulla 'natura pura' tra H. De Lubac e K. Rahner*, Verucchio (Rimini) 2007.

GMAINER-PRANZL F., *Glaube und Geschichte bei Karl Rahner und Gerhard Ebeling. Ein Vergleich transzendentaler und hermeneutischer Theologie*, Innsbruck - Wien 1996.

GOGARTEN F., *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1953; trad. it. *Destino e speranza dell'epoca moderna*, Brescia 1972.

GUARDINI R., *Opera omnia*, VI: *Scritti politici*, a cura di M. NICOLETTI, Brescia 2005.

– *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Mainz 1925; trad. it. *L'opposizione polare. Tentativi per una filosofia del concreto vivente*, in R. GUARDINI, *Opera omnia*, I: *Scritti di metodologia filosofica*, a cura di H.-B. GERL-FALKOVITZ, Brescia 2007, pp. 65-241.

Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart, 5 voll., Freiburg i.Br. - Basel - Wien 1964-1972.

HEGEL G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, a cura di W. BONSIENEN e R. HEEDE, Hamburg 1980; trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. CICERO, Milano 2000.

– *Wissenschaft der Logik*, I: *Die objektive Logik (1812-1813)*, a cura di F. HOGEMANN e W. JÄSCHKE, Hamburg 1978; trad. it. *Scienza della logica*, II, a cura di C. CESA, Bari 1968².

HEIDEGGER M., *Sein und Zeit*, Tübingen 2001¹⁸; trad. it. *Essere e tempo*, a cura di A. MARINI, Milano 2006.

HILBERATH B.J. - NITSCHKE B., *Transzendente Theologie? Beobachtungen zur Rahner-Diskussion der letzten Jahre*, in «Theologische Quartalschrift», 174 (1994), pp. 304-315.

HOPING H., *Freiheit im Widerspruch. Eine Untersuchung zur Erbsündenlehre im Ausgang von Immanuel Kant*, Innsbruck - Wien 1990.

IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali. Ricerca sulle fonti*, a cura di P. SCHIAVONE, Cinisello Balsamo (Milano) 1995.

KANT I., *Der Streit der Fakultäten*, in *Kants Werke*, VIII, Berlin 1968, pp. 1-116; trad. it. *Il conflitto delle facoltà*, in I. KANT, *Scritti di filosofia della religione*, Milano 1989, pp. 229-308.

KELLY W.J. (ed), *Theology and Discovery: Essays in Honor of Karl Rahner, S.J.*, Milwaukee 1980.

KENNY J.P., *The Problem of Concupiscence: A Recent Theory of Professor Karl Rahner*, in «Australasian Catholic Record», 29 (1952), pp. 290-304; 30 (1953), pp. 23-32.

– *The Problem of Concupiscence*, in «Theological Digest», 8 (1960), pp. 163-166.

KILBY K., *Karl Rahner. Theology and Philosophy*, London - New York 2004.

KNOEPFFLER N., *Der Begriff «transzendental» bei Karl Rahner. Zur Frage seiner Kantischen Herkunft*, Innsbruck - Wien 1993.

KREUTZER K., *La Parola e suoi uditori. Il rapporto teologico fra Karl Rahner e Johann Baptist Metz*, in «Il Regno. Attualità», 46 (2001), 22, pp. 747-749.

– *Transzendentales versus hermeneutisches Denken. Zur Genese des religionsphilosophischen Ansatzes bei Karl Rahner und seiner Rezeption durch Johann Baptist Metz*, Regensburg 2002.

– *Karl Rahners Kritik antiintellektualistischer Tendenzen in der deutschen Philosophie und Theologie während der nationalsozialistischen Ära*, in «Theologie und Philosophie», 76 (2003), pp. 410-420.

– *Rahner, Metz und die fundamentaltheologischen Folgen*, in «Trierer Theologische Zeitschrift», 112 (2003), pp. 151-155.

LAFONT G., *La Constitution «Dei Verbum» et ses précédents conciliaires*, in «Nouvelle Revue Théologique», 110 (1988), pp. 58-73.

LEHMANN K., *Karl Rahner und die Praktische Theologie*, in «Zeitschrift für katholische Theologie», 126 (2004), pp. 3-15.

LONERGAN B.J.F., *A Response to Fr. Dych*, in W.J. KELLY (ed), *Theology and Discovery: Essays in Honor of Karl Rahner, S.J.*, pp. 54-57.

LORIZIO G., *Il trascendentale nella teologia del dopo Concilio. Bilancio critico e prospettive teoretiche*, in I. SANNA (ed), *L'eredità teologica di Karl Rahner*, Roma 2005, pp. 103-120.

LÖWITH K., *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago - London 1949; trad. it. *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Milano 2004.

LUBAC H. DE, *Surnaturel. Études historiques*, Paris 1991².

LUTZ-BACHMANN M., *‘Die Theologie bedarf der Philosophie’*. Über einem Grundsatz der Theologie Karl Rahners, in M. DELGADO - M. LUTZ-BACHMANN (edd), *Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner*, Hildesheim 1994, pp. 284-298.

LUYTEN N.A., (ed), *Fortschritt im heutigen Denken?*, Freiburg i.Br. - München 1974.

– *Interdisziplinarität und Integration des Wissens*, in N.A. LUYTEN (ed), *Fortschritt im heutigen Denken?*, pp. 286-303.

MARIANI M., *Credo perché prego. Ritratto inedito di Karl Rahner*, Milano 2005.

– *In margine al pluralismo spirituale contemporaneo. Osservazioni (quasi) inedite di Karl Rahner*, in «Humanitas», 60 (2005), pp. 1220-1239.

McALEER G.J., *The Politics of the Flesh: Rahner and Aquinas on 'concupiscentia'*, in «Modern Theology», 15 (1999), pp. 355-365.

– *Sensuality: An Avenue into the Political and Metaphysical Thought of Giles of Rome*, in «Gregorianum», 82 (2001), pp. 129-147.

METZ J.B., «Begierde», in *Lexikon für Theologie und Kirche*, II, Freiburg i.Br. - Basel - Wien 1958, pp. 108-112.

– *Theologische und metaphysische Ordnung*, in «Zeitschrift für Katholische Theologie», 83 (1961), pp. 1-14.

– «Konkupszenz», in H. FRIES (ed), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, I, München 1962, pp. 843-851; trad. it. «Concupiscenza», in H. FRIES (ed), *Dizionario teologico*, I, Brescia 1966, pp. 290-299.

– (ed), *Weltverständnis im Glauben*, Mainz 1966²; trad. it. J.B. METZ et al., *Comprensione del mondo nella fede*, Bologna 1969.

– «Apologetik» (1967), in *SM* 1, pp. 266-276; trad. it. «Apologetica», in *SM* 1, coll. 346-356.

– *An Identity Crisis in Christianity?*, in W.J. KELLY (ed), *Theology and Discovery: Essays in Honor of Karl Rahner, S.J.*, pp. 169-178.

– *Zur Theologie der Welt*, Mainz - München 1968; trad. it. *Sulla teologia del mondo*, Brescia 1974³.

– *Die Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt*, in J.B. METZ, *Zur Theologie der Welt*, pp. 51-71; trad. it. *Il futuro della fede in un mondo ominizzato*, in J.B. METZ, *Sulla teologia del mondo*, Brescia 1974³, pp. 53-74.

– *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie: 1967-1997*, Mainz 1997; trad. it. *Sul concetto della nuova teologia politica: 1967-1997*, Brescia 1998.

MILANO A., «Secolarizzazione», in G. BARBAGLIO - S. DIANICH (edd), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Cinisello Balsamo (Milano) 1998, pp. 1405-1430.

MOSCHETTI A.M., «Conato», in *Enciclopedia Filosofica Bompiani*, Milano 2006, p. 2131.

NEUFELD K.H., *La relation entre philosophie et théologie selon Karl Rahner*, in *Pour une Philosophie chrétienne*, Paris-Namur 1983, pp. 85-108.

– «Teologia III. Trascendentale», in R. LATOURELLE - R. FISICHELLA (edd), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Assisi 1990, pp. 1269-1272.

– *Karl Rahner. Il cuore nel pensiero cattolico*, in G. BESCHIN (ed), *Antonio Rosmini, filosofo del cuore? 'Philosophia' e 'theologia cordis' nella cultura occidentale*, Atti del convegno, Rovereto 6-7 ottobre 1993, Brescia 1995, pp. 603-614.

– *Genese und geschichtliche Hintergründe des 'Handbuchs für Pastoraltheologie'*, in «Pastoral-Theologische Informationen», 24 (2004), pp. 45-52.

– *Metodo trascendentale rahneriano: analisi e prospettive*, in I. SANNA (ed), *L'eredità teologica di Karl Rahner*, Città del Vaticano 2005, pp. 91-102.

– *L'eredità di Rahner*, in «Filosofia e teologia», 20 (2006), pp. 110-121.

NEUHAUS G., *Übermensch oder wahrer Mensch? Ein christologischer Versuch im Ausgang von Friedrich Nietzsche*, in «Zeitschrift für katholische Theologie», 127 (2005), pp. 391-414.

NEUMANN K., *Der Praxisbezug der Theologie bei Karl Rahner*, Freiburg i.Br. - Basel - Wien 1980.

NICOLETTI M., *Il problema della «teologia politica» nel Novecento. Filosofia politica e critica teologica*, in L. SARTORI - M. NICOLETTI (edd), *Teologia politica*, Atti del convegno, Trento 17-18 maggio 1989, Bologna 1991, pp. 17-67.

O'DONNELL J., *Karl Rahner. Life in the Spirit*, Roma 2004.

PANNENBERG W., *Systematische Theologie*, II, Göttingen 1991; trad. it. *Teologia sistematica*, II, Brescia 1994.

PASQUALE G., *Oltre la fine della storia. La coscienza cristiana dell'Occidente*, Milano 2004.

PEITZ H.-H., *Kriterien des Dialogs zwischen Naturwissenschaft und Theologie. Anregungen aus dem Werk Karl Rahners*, Innsbruck - Wien 1998.

PEKARSKE D.T., *Abstracts of Karl Rahner's Theological Investigations 1-23*, Charlottesville 2002.

PESCE M., *Marginalità e sottomissione. La concezione escatologica del potere politico in Paolo*, in P. PRODI - L. SARTORI (edd), *Cristianesimo e potere*, pp. 43-80.

PHAN P.C., *Cultural Pluralism and the Unity of the Sciences. Karl Rahner's Transcendental Theology as a Test Case*, in «Salesianum», 51 (1989), pp. 785-809.

PRODI P. - SARTORI L. (edd), *Cristianesimo e potere*, Atti del seminario, Trento 21-22 giugno 1985, Bologna 1986.

RAFFELT A., *Pluralismus – ein Plädoyer für Rahner und eine Bemerkung zur Sache*, in G. LARCHER - K. MÜLLER - T. PRÖPPER (edd), *Hoffnung, die Gründe nennt*, Regensburg 1996, pp. 127-138.

– RAHNER K., *Anthropologie und Theologie*, Freiburg i.Br. - Basel - Wien 1981.

– VERWEYEN H., *Karl Rahner*, München 1997; trad. it. *Leggere Karl Rahner*, Brescia 2004.

RATZINGER J., *Vom Verstehen des Glaubens. Anmerkungen zu Rahners Grundkurs des Glaubens*, in «Theologische Revue», 74 (1978), pp. 177-186.

ROTHER K., «Herrschaft und Knechtschaft», in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, III, a cura di J. RITTER, Darmstadt 1974, coll. 1088-1096.

RULANDS P., *Menschen unter dem Anspruch der Gnade. Das übernatürliche Existential und der Begriff der natura pura bei Karl Rahner*, Innsbruck - Wien 2000.

– *Zur Genese des Theologumenons vom 'übernatürlichen Existential'. Ein Versuch zur exemplarischen Erhellung der Bedeutung der Neuscholastik für die Theologie Karl Rahners*, in R.A. SIEBENROCK (ed), *Karl Rahner in der Diskussion. Erstes und zweites Innsbrucker Karl-Rahner-Symposium: Themen – Referate – Ergebnisse*, Innsbruck 2001, pp. 225-246.

Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis, a cura di K. RAHNER et al., 4 voll., Freiburg i.Br. - Basel - Wien 1967-1969; trad. it. *Sacramentum mundi. Enciclopedia teologica*, 8 voll., Brescia 1974-1977.

SALA G.B., 'Uditore della parola' di Karl Rahner. *Un'antropologia metafisica in ordine alla teologia*, in «Rassegna di teologia», 42 (2001), pp. 341-365.

SANNA I., *Teologia come esperienza di Dio. La prospettiva cristologica di Karl Rahner*, Brescia 1997.

SAUTER G., *Vor einem neuen Methodenstreit in der Theologie?*, München 1970.

– (ed), *Theologie als Wissenschaft: Aufsätze und Thesen*, München 1971.

SCHMIDT J., *Gott als Geheimnis. Rahner und Hegel*, in H. SCHÖNDORF (ed), *Die philosophischen Quellen der Theologie Karl Rahners*, Freiburg - Basel - Wien 2005, pp. 179-196.

SCHREER W., *Der Begriff des Glaubens. Das Verständnis des Glaubensaktes in den Dokumenten des Vatikanum II und in der theologischen Entwürfen Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars*, Frankfurt a.M. - Bern - New York - Paris 1992.

SCHULZ M., *Schuldbedrohte Endlichkeit. Zur Erbsündentheologie Karl Rahners*, in «Rivista Teologica di Lugano», 9 (2004), pp. 295-314.

SCHÜSSLER FIORENZA F., *Method in Theology*, in D. MARMION - M.E. HINES (edd), *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, Cambridge 2005, pp. 65-82.

SECKLER M., *Das eine Ganze und die Theologie. Fundamentaltheologische Überlegungen zum wissenschaftstheoretischen Status der Grundkurs-Idee Karl Rahners*, in E. KLINGER - K. WITTSTADT (edd), *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum. Für Karl Rahner*, Freiburg i.Br. 1984, pp. 826-852.

– *Die theologische Prinzipien- und Erkenntnislehre als fundamentaltheologische Aufgabe*, in «Theologische Quartalschrift», 168 (1988), pp. 182-193.

– *Vernunft und Glaube, Philosophie und Theologie. Der innovative Beitrag der Enzyklika 'Fides et ratio' vom 14. September 1998 zur theologischen Erkenntnislehre*, in «Theologische Quartalschrift», 184 (2004), pp. 77-91.

SEGALLA G., 'Exousia' nel Nuovo Testamento. *Il potere fra autorità di servizio ed autorità di dominio*, in P. PRODI - L. SARTORI (edd), *Cristianesimo e potere*, pp. 37-42.

SEQUERI P., *La pretesa «scientifica» della teologia e le recenti prospettive epistemologiche*, in «Teologia», 1 (1976), pp. 81-88, 185-199, 400-409.

– *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Brescia 1996².

SGUBBI G., *Dio di Gesù Cristo Dio dei filosofi. Il cristico e il critico*, Bologna 2004.

SIEBENROCK R., *Gnade als Herz der Welt. Der Beitrag Karl Rahners zu einer zeitgemäßen Gnadentheologie*, in M. DELGADO - M. LUTZ-BACHMANN (edd), *Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner*, Hildesheim 1994, pp. 34-71.

SKEB M., *Karl Rahners Kurzformeln des Glaubens: ihr dogmatisches Genus und ihre theologischen Implikationen*, Frankfurt a.M. - Bern - New York - Paris 1992.

SPADARO A., *La grazia della parola. Karl Rahner e la poesia*, Milano 2006.

SPLETT J., *Freiheit zum Tode. Zu einem Kernstück von Karl Rahners Anthropo-Theologie*, in H. SCHÖNDORF (ed), *Die philosophischen Quellen der Theologie Karl Rahners*, Freiburg i.Br. - Basel - Wien 2005, pp. 101-126.

STOECKLE B., *Erbsündige Begierlichkeit. Weitere Erwägungen zu ihrer theologischen und anthropologischen Gestalt*, in «Münchener Theologische Zeitschrift», 14 (1963), pp. 225-242.

STRUMMIELLO G., *Il logos violato. La violenza nella filosofia*, Bari 2001.

TATARYN M., *Epistemological Tolerance: a Step toward Christian Unity?*, in «Journal of Ecumenical Studies», 27 (1990), pp. 753-766.

THEOBALD C., *Alla fine della modernità. Gli Esercizi spirituali di sant'Ignazio nella teologia di Rahner*, in «Il Regno. Attualità», 51 (2006), 18, pp. 617-622.

TOURENNE Y., *La théologie du dernier Rahner. 'Aborder au sans-rivage'. Approches de l'articulation entre philosophie et théologie chez 'le dernier Rahner' suivies de Considérations sur la méthode de la théologie par Karl Rahner*, Paris 1995.

TRAPPE T., «Streben», in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, X, a cura di J. RITTER - K. GRÜNDER, Darmstadt 1988, coll. 269-296.

VASS G., *The Mystery of Man and the Foundations of a Theological System. Understanding Karl Rahner*, II, Westminster - London 1985.

VERWEYEN H., *Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten*, Regensburg 1997.

– *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Regensburg 2000³; trad. it. *La parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale*, Brescia 2001.

VISINTIN S., *Teologia e scienze naturali in Karl Rahner. Proposta di un modello dialogico*, in «Studia Patavina», 50 (2003), pp. 517-536.

VOLPI F., *Guida a Heidegger. Ermeneutica, Fenomenologia, Esistenzialismo, Ontologia, Teologia, Estetica, Etica, Tecnica, Nichilismo*, Roma - Bari 2005.

VORGRIMLER H. (ed), *Wagnis Theologie: Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, Freiburg i.Br. - Basel - Wien 1979.

– (ed), *Karl Rahner. Sehnsucht nach dem geheimnisvollen Gott. Profil – Bilder – Texte*, Freiburg i.Br. - Basel - Wien 1990.

– *Einleitung des Herausgebers*, in K. RAHNER, *Politische Dimensionen des Christentums*, pp. 9-14; trad. it. *Prefazione*, in K. RAHNER, *Dimensioni politiche del cristianesimo*, testi scelti e commentati da H. VORGRIMLER, Roma 1992, pp. 23-28.

WEGER K.-H., *Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken*, Freiburg i.Br. 1978.

WERNER W., *Fundamentaltheologie bei Karl Rahner. Denkwege und Paradigmen*, Tübingen 2003.

WIEDENHOFER S., *Die Lehre der Kirche von der Erbsünde. Geschichtliche Entwicklung und heutiges Verständnis*, in S. WIEDENHOFER (ed), *Erbsünde – was ist das?*, Regensburg 1999, pp. 35-65.

ZAHLAUER A., *Karl Rahner und sein 'produktives Vorbild' Ignatius von Loyola*, Innsbruck - Wien 1996.

– *Der Lebensweg erzwingt notwendig Entscheidungen: Spirituelle Theologie*, in A.R. BATLOGG et al., *Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven*, Mainz 2003, pp. 262-276.

ZIEBRITZKI D., *'Legitime Heilswege'. Relecture der Religionstheologie Karl Rahners*, Innsbruck - Wien 2002.

ZUCAL S., *La teologia della morte in Karl Rahner*, Bologna 1982.

– *La morte e l'avventura della libertà*, Postfazione a K. RAHNER, *Sulla teologia della morte*, Brescia 2008⁴, pp. 111-128.

Indice dei nomi di persona

- Agostino d'Ippona, 87n, 88, 89, 91n,
 107, 112n, 120
 Alfaro Juan, 246n
 Altizer Thomas Jonathan Jackson, 52n,
 64
 Aristotele, 118
 Balthasar Hans Urs von, 79n, 230n,
 253n
 Baio Michele (Michael de Bay / Baius),
 88, 89, 98n, 111
 Barth Karl, 52n, 64
 Beards Andrew, 144n
 Blumenberg Hans, 65n
 Bolewski Jacek, 106n
 Bonhoeffer Dietrich, 52n, 64
 Bouillard Henri, 222n
 Buren Paul van, 52n, 64
 Cano Melchior, 242n
 Cartesio (Descartes René), 73, 104n,
 245
 Citrini Tullio, 234n
 Coda Piero, 169n
 Colombo Giuseppe, 213n, 218n, 234n
 Coreth Emerich, 129n
 Cox Harvey, 65n
 Cullmann Oskar, 65n
 Delhayé Philippe, 236n
 Drewermann Eugen, 153n
 Dych William V., 261n
 Ebeling Gerhard, 52n, 64
 Egidio Romano, 104n, 119n
 Farrugia Mario, 86n, 91n, 97n
 Fiorenza Francis Peter, 144n
 Fischer Klaus (P.), 186n, 204n
 Frohschammer Jakob, 168
 Giansenio (Jansen Cornelius Otto), 88
 Giovanni Paolo II (Wojtyła Karol),
 170n
 Gogarten Friedrich, 52n, 65n
 Gregorio XVI (Cappellari Bartolomeo
 Alberto), 167, 168
 Guardini Romano, 28, 38, 42n, 138n,
 161n
 Günther Anton, 169n
 Hamilton William, 52n, 64
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich, 93n,
 104n, 112n, 117n, 120n, 125, 126n,
 130n, 153, 230n
 Heidegger Martin, 97n, 98n, 104n,
 129n, 250n
 Hermes Georg, 169n
 Hoping Helmut, 113n
 Ignazio di Loyola, 196n, 241, 255, 257,
 258 e n, 260, 261
 Kant Immanuel, 73, 112n, 113n, 245
 Kellner Erich, 45n
 Kierkegaard Søren Aabye, 112n
 Kilby Karen, 86n, 244n
 Kreutzer Karsten, 51n, 66n, 217n
 Lafont Ghislain, 174n
 Lakner Franz, 91
 Lamennais Hugues Félicité Robert,
 167
 Le Guillou Marie-Joseph, 236n
 Leone XIII (Pecci Gioacchino Vincenzo
 Raffaele), 175n
 Lonergan Bernard Joseph Francis, 144n,
 244n, 261n
 Lorizio Giuseppe, 246n
 Löwith Karl, 65n
 Lubac Henri Marie-Joseph Sonier de,
 108 e n

Lutero (Luther Martin), 88, 89, 120
Luyten Norbert A., 264, 269

Maréchal Joseph, 129n
McAleer Graham James, 86n, 104n,
105n, 119n, 120n, 130n
Medina Estevez Jorge, 236n
Metz Johann Baptist, 29, 30, 34, 43,
50-55, 57-66, 70, 71, 73 e n, 75-
77, 79, 107, 142-145, 210 e n, 224,
225, 237n, 245

Neufeld Karl Heinz, 87n, 214n, 220n,
222n, 237n
Newmann John Henry, 261e n

Ottaviani Alfredo, 226

Pangrazio Andrea, 204
Pannenberg Wolfhart, 112n
Paolo VI (Montini Giovanni Battista),
206

Philips Gérard, 236n
Pio V (Ghislieri Antonio Michele), 89,
107 e n, 109n, 112
Pio IX (Mastai Ferretti Giovanni Maria),
168, 169n, 172, 195n, 249

Polanyi Michael, 261n
Popper Karl, 69n
Prospero d'Aquitania, 167n

Raffelt Albert, 36n, 268
Ratzinger Joseph (Benedetto XVI),
114n, 132n

Rosmini Serbati Antonio, 169n
Rulands Paul, 87n

Sala Giovanni Battista, 144n
Sauter Gerhard, 78, 79n
Scheeben Matthias Joseph, 242n
Schmitt Carl, 63n
Schmolly Walter, 87n
Schoonenberg Piet, 113n
Schreer Werner, 94n
Schulz Michael, 86n
Schüssler Fiorenza Francis, 86n, 253n
Schuster Heinz, 27n
Seckler Max, 180n, 242n
Sequeri Pierangelo, 180n, 184n
Simons Eberhard, 247n
Spinoza Baruch de, 91n
Stoeckle Bernhard, 142n, 143n
Strummiello Giusi, 117n
Suárez Francisco, 192

Tommaso d'Aquino, 51n, 77 e n, 91n,
92n, 93n, 94n, 104n, 118 e n, 119
e n, 130n, 142, 144 e n, 250
Tourenne Yves, 178n, 181n

Vass George, 112n
Verweyen Hansjürgen, 73n, 214n,
247n
Voegelin Eric, 261n
Vorglimler Herbert, 39n
Werner Winfried, 240n

Pubblicazioni del Centro per le Scienze Religiose

Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento

1. W. EGGER (ed), *Per una lettura molteplice della Bibbia*, Bologna 1981
2. L. SARTORI (ed), *Istanze della teologia fondamentale oggi*, Bologna 1982
3. S. ZUCAL, *La teologia della morte in Karl Rahner*, Bologna 1982
4. L. SARTORI (ed), *Le scienze della religione oggi*, Bologna 1983
5. M. NICOLETTI, *La dialettica dell'Incarnazione. Soggettività e storia in Søren Kierkegaard*, Bologna 1983
6. L. SARTORI (ed), *Papato e istanze ecumeniche*, Bologna 1984
7. L. SARTORI (ed), *Come e perché la pace in un mondo di peccato*, Bologna 1984
8. G. ZORZI, *Il realismo cristiano di Reinhold Niebuhr*, Bologna 1984
9. I. ROGGER - A. QUACQUARELLI (edd), *I martiri della Val di Non e la reazione pagana alla fine del IV secolo*, Bologna 1985
10. P. PRODI - L. SARTORI (edd), *Cristianesimo e potere*, Bologna 1986
11. L. SARTORI (ed), *Popoli messianici*, Bologna 1987
12. G. PENZO (ed), *Schopenhauer e il sacro*, Bologna 1987
13. S. ZUCAL (ed), *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, Bologna 1988
14. F. DEMARCHI (ed), *Wilhelm Schmidt: un antropologo sempre attuale*, Bologna 1988
15. A. CERESA-GASTALDO (ed), *Biografia e agiografia nella letteratura cristiana antica e medievale*, Bologna 1990
16. L. SARTORI - M. NICOLETTI (edd), *Teologia politica*, Bologna 1991
17. C. MORESCHINI - G. MENESTRINA (edd), *Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore*, Bologna 1992.
18. L. LORENZETTI (ed), *Teologia e bioetica laica*, Bologna 1994
19. G. BOF (ed), *Antropologia culturale e antropologia teologica*, Bologna 1994
20. M. BALDINI - E. BENVENUTO - K. NEUFELD (edd), *L'uomo, la tecnica e Dio*, Bologna 1994
21. A. CONCI, *Dietrich Bonhoeffer. La responsabilità della pace*, Bologna 1995
22. G. CAPRARO (ed), *Sociologia e teologia di fronte al futuro*, Bologna 1996
23. M. MILANI (ed), *La via «sapienziale» e il dialogo interreligioso. Rischio e tensioni tra singolarità della Rivelazione e la sua universalizzazione*, Bologna 1997

Series maior

1. C. LEONARDI (ed), *Ezio Franceschini (1906-1983). Scritti, documenti, commemorazioni, testimonianze*, Bologna 1986
2. G. CRISTOFORETTI, *La visita pastorale del Cardinale Bernardo Clesio alla diocesi di Trento 1537-1538*, Bologna 1989
3. I. ROGGER - M. BELLABARBA (edd), *Il principe vescovo Johannes Hinderbach (1465-1486) fra tardo medioevo e umanesimo*, Bologna 1992
4. J. GRISAR, *Il Vescovo di Trento Giovanni Nepomuceno de Tschiderer e la situazione della Chiesa in Austria e nel Tirolo nel corso della prima metà del secolo XIX*, Bologna 1997
5. E. CURZEL, *Le pievi trentine. Trasformazioni e continuità nell'organizzazione territoriale della cura d'anime dalle origini al XIII secolo (studio introduttivo e schede)*, Bologna 1999
6. E. CURZEL (ed), *In factis mysterium legere. Miscellanea di studi in onore di Iginio Rogger in occasione del suo 80° compleanno*, Bologna 1999
7. L. CIRILLO (ed), *Concordanze del «Codex Manichaicus Coloniensis»*, Bologna 2001
8. E. CURZEL, *I canonici e il Capitolo della cattedrale di Trento dal XII al XV secolo*, Bologna 2001
9. C. GIOVANNINI (ed), *Epistolario Clemente Rebora, I: 1893-1928. L'anima del poeta*, Bologna 2004
10. C. GIOVANNINI (ed), *Epistolario Clemente Rebora, II: 1929-1944. La svolta rosminiana*, Bologna 2007
11. R. PERROTTA, *Hairéseis. Gruppi, movimenti e fazioni del giudaismo antico e del cristianesimo (da Filone Alessandrino a Egesippo)*, Bologna 2008

Scienze Religiose. Nuova serie

1. V. BRUGIATELLI, *Il problema filosofico del linguaggio in Antonio Rosmini*, Bologna 2000
2. G. CANOBBIO, *La fede di Gesù*, Bologna 2000
3. A. AUTIERO - A. GENOVESE (edd), *Antonio Rosmini e l'idea della libertà*, Bologna 2001
4. A. AGUTI, *La questione dell'ermeneutica in Karl Barth*, Bologna 2001
5. E. MAZZA (ed), *L'idea di sacrificio. Un approccio di teologia liturgica*, Bologna 2002
6. K. RICHTER, *Spazio sacro e immagini di Chiesa. L'importanza dello spazio liturgico per una comunità viva*, a cura di I. ROGGER, Bologna 2002

7. S. CARLETTO, *Salvezza ed Ecumene. Il recente dibattito sulla dottrina della giustificazione per fede in Germania (1997-1999)*, Bologna 2003
8. L. GALVAGNI, *Percorsi di etica clinica*, Bologna 2003
9. F. MICHELINI, *Sostanza e assoluto. La funzione di Spinoza nella «Scienza della logica» di Hegel*, Bologna 2003
10. V. MARALDI (ed), *Teologie della creazione e scienze della natura*, Bologna 2004
11. G. ZAMAGNI, *La teologia delle religioni di Hans Küng. Dalla salvezza dei non cristiani all'etica mondiale (1964-1990)*, Bologna 2005
12. A. AUTIERO (ed), *Teologia nella città, teologia per la città. La dimensione secolare delle scienze teologiche*, Bologna 2005
13. L. GALVAGNI, *Bioetica e comitati etici*, Bologna 2005
14. P. COSTA - F. MICHELINI (edd), *Natura senza fine. Il naturalismo moderno e le sue forme*, Bologna 2006
15. S. FURLANI, *La critica hegeliana a Fichte nella «Scienza della logica»*, Bologna 2006
16. D. ZORDAN (ed), *Riflessi di bellezza. Arte e religioni, estetica e teologie*, Bologna 2007
17. P. COSTA, *Un'idea di umanità. Etica e natura dopo Darwin*, Bologna 2007
18. M. MARIANI, *L'innocenza perduta del sapere in Karl Rahner*, Bologna 2008

«Annali di studi religiosi»

- 1, 2000
- 2, 2001
- 3, 2002
- 4, 2003
- 5, 2004
- 6, 2005
- 7, 2006
- 8, 2007

collana
**SCIENZE
RELIGIOSE**
Nuova serie



ISBN 978-88-10-41514-6



9 788810 415146 >